Raymond Aron

Introducción a la filosofía política

Democracia y revolución



Título original: *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*
Publicado en francés en 1997 por Éditions de Fallois, París

Traducción de Radamés Molina y Rolando Sánchez-Mejias

Cubierta de Mario Eskenazi

ISBN: 84-493-0679-5
Depósito legal: B. 12.084-1999

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

SEGUNDA PARTE:
REVOLUCIÓN

PREFACIO

En el período comprendido entre 1938, año en que estuvo a cargo de un curso de conferencias en la Facultad de letras de Bordeaux, y 1955, cuando se incorpora a la Sorbona, Raymond Aron no enseñó en la Universidad. La guerra, y luego el periodismo, lo habían alejado del *alma mater*. Sin embargo, él no renuncia a la enseñanza y ofrece algunos cursos en la Escuela nacional de administración y en el Instituto de estudios políticos de París de 1947 a 1955. Se ha conservado uno de estos cursos, que ofreció en la ENA en trece lecciones, del 21 de abril al 17 de octubre de 1952. El texto, tal como había sido pronunciado y apenas retocado por Aron fue mecanografiado y puesto a disposición de los alumnos como era costumbre entonces en el colegio de la calle de Saints-Pères. Al fin contamos con su publicación en forma de libro.

Quien lo lea descubrirá a uno de los más grandes profesores de los años de posguerra. La maestría de Raymond Aron, su claridad resaltada por una voz de bronce, el rostro vivo, los gestos mesurados, la mirada de un azul profundo dirigida hacia los oyentes para captar los interrogantes, ese estremecimiento contenido que le era propio, su pensamiento a veces irónico pero siempre preciso, develando, una tras otra

las facetas del tema en busca de lo esencial; todo esto hacía de Aron un orador excepcional en el medio universitario.

La transcripción de las conferencias sólo da realmente una idea aproximada de un arte oratorio caracterizado por la limpidez de expresión, por el movimiento de la argumentación, por el poder de síntesis; no obstante, ofrece al lector de hoy una preciosa introducción a la filosofía política, conservando las principales virtudes de la exposición oral.

El curso que da lugar al presente libro estuvo destinado a los alumnos de la promoción Paul Cambon, que luego fueron embajadores de Francia, políticos, dirigentes de los grandes bancos, o, como se suele decir sin modestia excesiva: altos funcionarios. En la ENA Raymond Aron se entregaba a un ejercicio difícil. Al dirigirse en su lección inaugural a los alumnos de la prestigiosa escuela, Aron les alertaba de que la formación de su futura carrera los alejaría de la filosofía política. Él admitía que los estudios no enseñarían nada acerca de los temas decisivos del sistema de contribuciones o de la historia de la diplomacia. Sin embargo, aseveraba «que este curso particularmente inútil, desde ese punto de vista podía ser considerado particularmente útil debido a su misma gratuidad». En efecto: aunque la filosofía política se enseñe poco en Francia, aunque no sea la disciplina favorita de los funcionarios es la única forma de reflexión que prepara verdaderamente para el discernimiento y la acción política, pues renunciar a la filosofía política equivale a adoptar una filosofía política implícita, ambigua y tal vez irracional.

Por tal razón, lo que Raymond Aron explicó a los alumnos de la ENA en 1952 a propósito de la democracia y la revolución —o como él mismo señaló en el subtítulo al curso, del *maquiavelismo* y del *mesianismo*— todavía hoy resulta útil al lector, sea cual fuere su oficio o vocación. Poco importa

que Aron haya guiado su reflexión a partir de hechos contingentes como la Constitución de la IV República y los regímenes del Este de Europa (ambos acontecimientos ya fuera de la escena política). Como él parte de la realidad histórica contingente para develar las cuestiones permanentes que plantea la vida democrática y que animan la esperanza revolucionaria, cabe descubrir en estas páginas una guía segura y estimulante para meditar acerca de las razones y pasiones de la política.

Encontraremos, también, una introducción a dos de las obras maestras de Raymond Aron, pues él desarrollará de nuevo esos temas en *L'Opium des intellectuels,* publicada en 1955, y en *Démocratie et Totalitarisme*, su curso de la Sorbona en 1957-1958, publicado en 1965.[1] Vemos, así, que este libro que presentamos al público se sitúa en el corazón de una obra en la cual la enseñanza más general, y la reflexión más alta, siempre estuvieron juntos.

JEAN-CLAUDE CASANOVA

1. *L'Opium des intellectuels*, París, Calmann-Lévy, «Liberté de l'esprit», 1955; reedición en París, Hachette, «Pluriel», 1991. *Démocratie et Totalitarisme*, París, Gallimard, «Idées», 1965; reedición en París, Gallimard, «Folio Essais», 1992.

INTRODUCCIÓN

LAS FILOSOFÍAS DE ALAIN Y DE MAURRAS

Las filosofías políticas —en otros términos: los esfuerzos por organizar sistemáticamente una interpretación de las sociedades dirigida a conclusiones prácticas— son de estructuras muy diferentes. En determinados casos la filosofía se define, sobre todo, por una visión de conjunto metafísica o religiosa. La filosofía explica la vida humana o da de ella una determinada interpretación en sus relaciones sea con el cosmos o con la historia, y el resultado político es la consecuencia de esta interpretación general.

En un segundo tipo de filosofía política se enfatizan los problemas característicos de la vida de los hombres en común, tal como se revelan en la experiencia histórica. Este tipo de filosofía entraña también un aspecto metafísico o religioso, pero dicho aspecto es secundario.

Veamos rápidamente algunos ejemplos para ser más claros. En primer lugar, el caso del que tal vez sea, dentro de la tradición occidental, el más grande pensador político o, al menos, uno de los grandes: Maquiavelo. Que Maquiavelo haya tenido una concepción del cosmos y una concepción religiosa es verdad; pero ni la una ni la otra son originales respecto a las concepciones de su tiempo. Todo el esfuerzo de su pensamiento consistió en observar y analizar el curso de la

política tal como era y no como debía ser, así como extraer, de sus análisis, determinadas consecuencias fundadas en la experiencia.

Del mismo tipo que la filosofía de Maquiavelo sería la filosofía de Montesquieu o la de Tocqueville. Ambas postulan una determinada idea del hombre, pero su concepción es bastante banal. Su aporte original descansa en la interpretación de la vida en común así como de sus condiciones.

Al otro extremo de las mencionadas filosofías políticas se encuentra una filosofía como la de Kant, en la cual el objetivo propio de la política, es decir, la organización de la vida en común según relaciones de autoridad, apenas figura. Sin embargo, en función de una determinada concepción del hombre, Kant postula lo que la política debe ser.

Esta oposición simplificada expresaría que unos investigan principalmente cómo funciona la política, mientras que otros se esfuerzan por decir cómo debería funcionar la política. Como ocurre siempre cuando se procede a una oposición de dos términos, siempre nos sobrarán ejemplos. El pensamiento de Platón partió —y tal vez concluyó— en los problemas de la ciudad griega. Sería entonces absurdo clasificarlo en la categoría de los metafísicos o de los moralistas en oposición a los políticos. Sin embargo, lo que para nosotros es más interesante en su filosofía no es lo que dice sobre la ciudad, sino lo que dice acerca del hombre y las ideas. Se ha visto a veces en la filosofía de Platón la filosofía de un reaccionario; y es muy cierto que, si se mira el lugar de Platón en la ciudad griega, él, el admirador de Esparta, sería —para emplear el odioso lenguaje del siglo xx— un hombre de derechas. Es un hombre típicamente conservador, tradicionalista, que critica la democracia y que busca, en los modelos de las sociedades autoritarias y estables, lecciones para co-

rregir la sociedad de Atenas. Se puede entonces interpretar a Platón a la luz de sus opiniones políticas y de los consejos propiamente políticos que da, pero es evidente que hoy nos interesa mucho más su filosofía acerca del hombre: el papel del ciudadano, la sabiduría, el cosmos, las ideas.

Actualmente en Francia no se trata de hacer una filosofía política de tipo metafísico, simplemente porque ninguna concepción metafísica o religiosa del cosmos es aceptada por el conjunto de los ciudadanos. Además, las filosofías que hoy están de moda no son especialmente ricas desde el punto de vista político. Creo que se puede decir, sin ser acusado de malas intenciones, que la política no es el punto fuerte del existencialismo. Jean-Paul Sartre o Maurice Merleau-Ponty tienen opiniones políticas; pero la relación entre sus opiniones y la filosofía existencialista no es evidente de manera inmediata. Podrían ser existencialistas y tener otras ideas sobre la situación actual del mundo. Al menos hasta ahora, ellos no han inferido de su concepción de la libertad una teoría de la sociedad.[1]

En el presente curso, que lleva por título «Introducción a la filosofía política», seguiremos, pues, el método inductivo. Partiremos de las realidades políticas y, desde tales realidades, trataremos de remontarnos a los problemas fundamentales de la vida en común, de la autoridad, en la forma en que estos problemas nos son planteados por la historia.

Asimismo se trata, ciertamente, de saber de qué realidades partiremos. En las diferentes épocas ha variado el objeto de la meditación política. Platón y Aristóteles han reflexio-

1. Se puede prolongar la reflexión en el capítulo «Marxisme et existentialisme», en Raymond Aron, *Marxismes imaginaires*, París, Gallimard, «Idées», 1970, págs. 27-61.

nado sobre la ciudad griega. Aristóteles ya reflexionaba sobre la declinación de la ciudad y sobre la aparición del imperio bajo su forma macedónica. En la Edad Media la meditación trataba fundamentalmente acerca de las relaciones del poder temporal y del poder espiritual. Por consiguiente, lo primero que tenemos que hacer es determinar cuál será el punto de partida de nuestra reflexión política.

Para esto, vamos a partir no de las filosofías políticas dominantes (que no existen) sino de las ideas políticas tal como existen en la Francia de la III o de la IV República.

Partiendo de esta base me interesaré, primero, por dos filósofos: Alain y Maurras. Los he escogido puesto que eran los filósofos de moda hace unos veinticinco años, cuando yo era estudiante.[2] La reflexión acerca de estos pensadores servirá para ilustrar el carácter perecedero de las modas, incluso en materia de filosofía política, al mismo tiempo que revelará el tema inicial de las próximas lecciones.

*

Se dice que Francia cuenta con numerosas familias espirituales. Tratando de establecer la lista, encuentro aproximadamente la que Albert Thibaudet ofreció en 1931 en su obra, célebre en la época: *Les idées politiques de la France*.[3] Tenemos a los católicos conservadores; a los cristianos sociales —digamos desde Lamennais a Emmanuel Mounier—; a los liberales, si es que aún existen; a los jacobinos o, al menos, a

2. R. Aron colabora en la revista de Alain, *Libres Propos*, desde abril de 1928 a diciembre de 1933.

3. Albert Thibaudet (1874-1936), crítico literario, *Les idées politiques de la France*, París, Stock, 1932.

aquellos que se pretenden como tales; a los socialistas, bien al estilo jauresiano o bien al estilo marxista; tenemos, evidentemente, a los comunistas, que merecen un lugar aparte; y, por último, a los que se podría denominar los sansimonianos, familia espiritual que se sucede a través de todo el siglo XIX francés, siendo su última encarnación, hoy en día, los teóricos de la productividad: Jean Fourastié y su escuela. Aunque Fourastié apenas haya citado a Saint-Simon, me parece muy característico de un determinado estado de espíritu que se define por fórmulas conocidas: lo esencial es crear, producir; los problemas propiamente políticos se subordinan a tales tareas, y los ideológicos aún más.

Respecto a los católicos conservadores haremos un rápido comentario. Son los más típicos de los católicos desde hace un siglo: han conservado, a partir del vínculo entre la Iglesia católica y el Antiguo Régimen, el gusto por el orden, la autoridad y la estabilidad. Se oponen a la familia de los cristianos sociales, que no han cesado de desear la reconciliación, como se dice vulgarmente, de la Iglesia católica y el mundo moderno, y que también son sensibles a las consignas llamadas de izquierda (progreso, pueblo, democracia), consignas bastante insoportables para los católicos conservadores. Los católicos conservadores de la Acción Francesa detestaban a Marc Sangnier más que a cualquier otra persona. Y como la gente de Acción Francesa contaba con una extraordinaria capacidad de odio, ya es mucho decir. Por su parte, los cristianos sociales del tipo Marc Sangnier tenían respecto a los católicos conservadores tan malos sentimientos como les permitía la religión.

Los liberales debían constituir una familia espiritual o política en Francia, y ha habido, evidentemente, economistas liberales, y todavía los hay, pero, en conjunto, la escuela libe-

ral ha desempeñado un papel más débil en Francia que en los países de lengua inglesa, pues el pensamiento propiamente democrático o de izquierda siempre ha tenido determinada inclinación por el jacobinismo. Los liberales, en Francia, han sido atenazados entre los conservadores y los demócratas que eran, unos y otros, sólo liberales en la oposición.

El jacobinismo se opone desde el punto de vista de la sensibilidad política al liberalismo. La sensibilidad del liberal se expresa mediante una fórmula conocida: todo eso que usted dice lo encuentro absurdo, pero me dejaría cortar la cabeza para que usted tenga el derecho de decirlo. Voltaire ha expresado la idea en términos excelentes. Por oposición, el jacobino se expresaría más gustosamente mediante la fórmula: nada de libertad para los enemigos de la libertad —fórmula de significado impreciso que ha sido repetida incansablemente desde hace siglo y medio, pero que persiste como muy característica de una sensibilidad política—. Enfocada de manera intelectual, la idea vendría a ser la siguiente: la libertad es salvada cuando aquellos que la desean o que consideran que la desean están en el poder y, eventualmente, eliminan a los que ellos suponen que no la desean. Si queremos ver lo que ha dado este género de razonamiento, ligeramente prelógico pero de una eficacia política indiscutible, basta leer los discursos de Saint-Just o de Robespierre; encontraremos, en estado puro, esa manera de pensar: la voluntad de construir una sociedad racional o un orden virtuoso en nombre de la democracia y por medio de métodos autoritarios.

La sensibilidad jacobina se expresa también en la fórmula: «La Revolución Francesa es un bloque». Cito aún esta fórmula porque, de nuevo, resulta un poco absurda. La idea de que «la Revolución es un bloque» —pronunciada por Cle-

menceau— no tiene históricamente ningún sentido. Ha habido al menos tres períodos diferentes en la Revolución; cada etapa ha sido vencida por personas distintas, en nombre de distintas ideologías y con resultados distintos. Históricamente, la Revolución es cualquier cosa salvo «un bloque».

No diré nada acerca de los socialistas de estilo jauresiano o marxista: son harto conocidos. Por lo demás, esta enumeración no pretende ser exhaustiva: buscando bien, se encontrarán aún otras ideas políticas, por ejemplo, el sindicalismo revolucionario tal como se expresa en Georges Sorel, o el nacionalismo tal como se expresa en Maurice Barrès.

Lo que me parece característico, lo que quisiera subrayar como punto de partida, es que ninguna de estas ideologías ha dado lugar, ni bajo la III ni la IV República, a una verdadera filosofía. Ningún pensador francés ha tratado, verdaderamente, de sistematizar y de justificar alguna de estas actitudes mentales (con la excepción, tal vez, del catolicismo conservador, que ha contado con sus filósofos sobre todo al comienzo del siglo XIX). En conjunto, se puede decir que los franceses, en política, no son ni filósofos ni empíricos. No tienen ni el gusto de pensar sistemáticamente la política ni de ver las cosas tal como son: más bien son ideólogos. Tratan de captar la realidad política a través de un sistema de preferencias morales o metafísicas bastante vagas.

Esta ausencia de elaboración de las ideas políticas es, a mi juicio, fundamentalmente un resultado del hecho de que todas las familias espirituales o políticas en Francia se están agotando. En 1950 los jóvenes graduados en la Escuela de administración que hacen política, casi sin excepción, se integran indiferentemente en los partidos MRP socialista o radical. Apenas he conocido alumnos para quienes la elección entre los diferentes partidos tuviera un carácter propiamen-

te espiritual. Era, sobre todo, una cuestión de oportunidad saber si el primer protector sería un radical, un socialista o tal vez incluso un MRP. No critico este deslizarse de la ideología hacia el empirismo: en muchos aspectos, el empirismo me parece preferible a la ideología. Pero cuando la elección entre los diferentes partidos pierde su importancia, queda demostrado que la distinción de las ideas políticas o de las familias espirituales que existe aún en la conciencia de cada cual no alcanza una auténtica dimensión histórica; afirmación que quisiera demostrar a través de un estudio, evidentemente rápido, de los pensamientos de Alain y de Maurras.

*

¿Cuál es el tema central del pensamiento político de Alain? Las ideas políticas de Alain han sido expresadas en un número considerable de sus *Propos* —varios centenares, tal vez millares—, muchos de los cuales han sido agrupados en los libros *Le citoyen contre les pouvoirs* y *Éleménts d'une doctrine radicale.* Recientemente, los discípulos de Alain han publicado un libro titulado *Politique*, donde han sido reunidos los mejores «propos» del maestro.[4]

El centro de su meditación es una idea muy sencilla: existe, en cualquier sociedad, un poder temporal y otro espiritual. El poder temporal es una necesidad ingrata pero inevitable. Hay que aceptarlo como tal pero, ante todo, es necesario no respetarlo. Hay que aceptarlo, pues el poder

4. Alain, *Élements d'une doctrine radicale*, París, Nouvelle Revue française, Librairie Gallimard, «Les documents bleus», 1925; *Le Citoyen contre los pouvoirs*, París, Sagittaire, Simon Kra, 1926; *Politique*, París, PUF, 1952.

temporal es la «porra blanca del guardia urbano» controlando el tráfico en el cruce de calles; y nadie puede negar la utilidad de la porra en estos casos. Sólo basta imaginar el embotellamiento de autos en la Plaza del Alma, si faltase el guardia urbano para tener una idea de lo que sería la sociedad, según Alain si faltase la porra del guardia, es decir, si faltase el poder temporal. Sin embargo, añadiría inmediatamente Alain, a nadie se le ocurriría la idea de adorar la porra del guardia urbano, de transformarla en símbolo de un dios. Obedecemos al poder, porque éste es inevitable, pero sin arrodillarnos ante él. Seamos críticos con el poder, en el sentido de que siempre debemos intentar limitar sus perjuicios. Todos aquellos que detentan una parcela de poder tienden a abusar de él. Quien sólo organiza la circulación termina por creerse que es él quien hace mover los automóviles; termina por creerse dotado de una inteligencia superior a la de los ciudadanos comunes. Por consiguiente, quien detenta el poder tiende no sólo a exigir la obediencia, sino también a exigir el respeto y la adoración; y los poderes que se adoran a sí mismos devienen poderes ilimitados, tiránicos. Ante todo, son poderes insoportables para los ciudadanos, lo cual ya es mucho; y, además, por vanidad, sentirán la tentación de buscar aventuras en el exterior para incrementar su propia gloria.

De este modo, la resistencia del ciudadano escéptico será la mejor manera de limitar los peligros de catástrofe, siendo la guerra la gran catástrofe. Esta resistencia del ciudadano será, al mismo tiempo, el símbolo de la resistencia del poder espiritual contra el poder temporal: del juicio moral contra la necesidad física. La forma típica de la sociedad, tal como la desea Alain, sería una sociedad donde las funciones colectivas estén bien organizadas —ya que es necesario que los au-

tos puedan circular—, pero en la cual los ciudadanos, al tener fe sólo en la virtud y en la verdad, no creerán en el poder, no creerán en aquellos que lo detentan y, por consiguiente, limitarán al máximo los estragos de la autoridad.

Esta concepción intenta combinar, curiosamente, la tradición cartesiana y la de Augusto Comte. Alain era cartesiano en su concepción del poder temporal y del espiritual. Para él, sólo existen las realidades individuales, sólo existe el individuo, sólo el individuo alcanza el valor espiritual, y lo alcanza, exclusivamente, a través del juicio que él mismo expresa, aunque sea en contra de la masa. Pero Alain no se detiene en el individuo contra la colectividad: quiere, al estilo de Augusto Comte, una suerte de síntesis o de complementariedad entre el poder temporal y el poder espiritual.

Sin embargo, aunque Alain quería aproximar su filosofía a la de Comte, en este aspecto hay una diferencia fundamental entre ellos: Comte buscaba un poder espiritual, pero un poder espiritual que restableciera el orden en las mentalidades. Quería encontrar, en la época de la ciencia, proposiciones universales e imperativamente verdaderas que crearan la unanimidad de los espíritus, y es esta unanimidad creada por las verdades la que serviría de fundamento para el orden social. Auguste Comte creía que ningún orden social podía durar sin acuerdo entre los espíritus. Ahora bien, Alain dice —y ésta es la paradoja de Alain— exactamente lo contrario aunque use palabras semejantes y hable, también, de un poder espiritual constituido por la opinión. Comte tenía en cuenta la opinión para moderar los poderes, pero los poderes, primeramente, debían apoyarse en una verdad reconocida por todas las mentes. Mientras que, por el contrario, la opinión de Alain ignora la unanimidad: se realiza a través de individuos que juzgan por sí mismos.

Lógicamente, Alain diría: pero si los individuos juzgan por sí mismos, todos querrán la paz y la justicia. Pues en realidad: ¿quién no quiere la paz y la justicia? Sin embargo, ¿cómo tener la paz y dónde está la justicia? ¿Qué significa este dualismo de poder temporal y poder espiritual, siendo definido este último por la opinión de los ciudadanos?

La filosofía de Alain puede ser interpretada históricamente y en este sentido puede decirse que expresa a la gente común. Alain escribe, en múltiples ocasiones, que en la sociedad él está del lado de la gente común, del lado de los que obedecen contra los que mandan: toma partido con los contribuyentes frente a los inspectores de finanzas; del lado de los campesinos contra el señor, el notable y el cura; con el pueblo —en el sentido de 1789— frente al orden privilegiado. Su filosofía consiste en transfigurar la resistencia de la gente común contra los privilegiados para alcanzar el poder espiritual; la resistencia de la gente común, que protesta contra los abusos de los administradores y el gobierno, deviene en una forma válida de la resistencia eterna de los gobernados contra los poderes. A sus ojos, el diputado es el abogado de los humildes frente a los grandes y poderosos. No es el legislador que se pone a favor del Estado frente a los ciudadanos; es el intérprete de los ciudadanos frente a aquellos Alain que vitupera: los funcionarios, los administradores, la gente poderosa, los parisinos. Cuando el diputado radical hace una demanda a favor de alguno de sus administrados, a favor de alguno de sus electores, a los ojos de Alain no falta a su función: muy al contrario, la cumple cabalmente. Para Alain, este apoyo no traiciona el mandato del diputado: es su cumplimiento, pues los diputados están ahí para hacer que la administración sea menos insoportable de lo que suele ser, menos injusta de lo que es, si sigue inevitablemente su pendiente característica.

Al mismo tiempo que la interpretación histórica, surge casi de inmediato, la interpretación del moralista. Toda actitud política comporta una suerte de juicio moral, y es verdad que para nosotros, a los veinte años, lo que nos seducía del pensamiento de Alain era el hecho de que él, sistemáticamente, estaba a favor, en primer lugar, de los hombres comunes frente a los grandes, a favor de la rebelión contra el conservadurismo; pero también, en segundo lugar, que él aceptaba la solidaridad con la comunidad. Se sabe que Alain era pacifista y pacífico y que, sin embargo, en 1914, se comprometió enrolándose como soldado raso. Esta combinación de pacifismo y de solidaridad militante con los humildes estaba revestida de grandeza a nuestros ojos. ¿Por qué Alain se había comprometido? Abstrayéndonos filosóficamente, la respuesta era: porque, como ciudadano, debo compartir la suerte de la colectividad, incluso si desapruebo las decisiones tomadas por los gobernantes. Pero, en realidad, ésta era una manera de unirse con el no privilegiado, de unirse con los soldados simples contra los oficiales. Su texto *Mars ou la Guerre jugée*[5] está menos dedicado a la guerra que al orden militar, y podemos decir que, hasta cierto punto, Alain detesta todavía más el orden militar —el orden del mando incondicional— que la guerra y sus riesgos.

Para Alain el orden militar era el símbolo de cualquier orden social. Él aseveraba, de manera natural: todo poder es absoluto. Decía también, a la manera de Maurras: todo poder absoluto es monárquico, pues es la ley propia de la acción; pero, precisamente porque es absoluto y monárquico,

5. Alain, *Mars ou la Guerre jugée*, París, Nouvelle Revue française, 1921.

dicho poder debe ser limitado. La inquietud de Alain no es que la administración pueda funcionar mal, sino que pueda funcionar demasiado bien. Sean graduados en la Escuela Politécnica o inspectores de finanzas, el talento siempre será indiscutible. Lo que está en cuestión no es la reforma de la formación de los funcionarios, tema que apasionó a la opinión pública hace algunos años, sino la limitación de los inconvenientes que causan los funcionarios cuando son buenos (y los funcionarios franceses siempre son buenos).

La tercera forma de interpretación, tras la interpretación del moralista, es la propiamente política. Así se plantea la cuestión: ¿Cuál es la eficacia de la resistencia del ciudadano? ¿Hasta qué punto la acción del ciudadano que no cree en el valor espiritual del poder, la acción del diputado que controla a la administración, la acción del ministro —que para Alain no debe ser el jefe de la administración sino el que la controla, no un técnico sino el representante de la opinión ante los técnicos—, hasta qué punto, entonces, esta acción es posible y además eficaz? Aquí aparece una de las debilidades del pensamiento de Alain. Para que el sistema sea satisfactorio, es preciso, de antemano, que funcionen armoniosamente la sociedad existente, el Estado sólido y los poderes. A continuación, es preciso suponer que la resistencia de los ciudadanos puede eliminar eso que Alain quisiera eliminar: ante todo el despotismo y la guerra. Y ahora nos asalta la duda: ¿Hasta qué punto el hecho de que el ciudadano no crea en el poder basta para impedir la guerra?

Nos hemos remontado a unos cuarenta años atrás, al comienzo del siglo, en la época en que uno se imaginaba que las guerras pertenecían al pasado, que eran un fenómeno anacrónico imputable a factores superficiales, a la pasión hu-

mana, a la ambición de los poderes, y que, por consiguiente, si el ciudadano era suficientemente radical, si los ministros eran suficientemente radicales, el peligro de guerra, si no podía ser eliminado, sí podía al menos disminuir extraordinariamente.

En conjunto, la política de Alain es una política ahistórica o antihistórica. Es una política fundada sobre una concepción del hombre que no cambia, del hombre definido por la dualidad de las pasiones y de la razón. Tal vez, más concretamente, el hombre de Alain se asemejaría al hombre triple de Platón en *La República*: el hombre de las entrañas, de las pasiones propiamente animales; el hombre de la generosidad o la cólera, situadas en el corazón, en el *thumos*, para hablar como Platón; y finalmente el hombre del espíritu, de la capacidad de juicio. La política de Alain postula dominar, mantener a raya las pasiones —a la vez generosas y coléricas— que amenazan eternamente con arrastrar al hombre a los excesos y, como consecuencia, a los conflictos.

La política de Alain es típicamente francesa, insularmente francesa podría decirse. Lo que nunca un extranjero ha podido comprender es por qué tantas generaciones de jóvenes franceses han podido tomar a Alain en serio. Resulta incomprensible para un británico o un americano, o incluso para un alemán, esa combinación de rebelión permanente, de oposición permanente y de obediencia consagrada; resulta incomprensible una filosofía que postule perpetuamente que hay que obedecer —sin lo cual ninguna sociedad es posible— pero, también, que es preciso no respetar a los gobernantes: limitar su acción, esforzarse en controlar y paralizar lo más posible la acción de las administraciones. Tal combinación resulta impensable desde muchos puntos de vista: un pensador político, el inglés Bro-

gan,[6] ha escrito: «La reputación de un filósofo como Alain basta para justificar el anuncio de la ruina de un Estado». La fórmula es excesiva, pero es verdad que hay una paradoja en el pensamiento de Alain. Enseñar a los gobernados la revuelta contra los gobernantes puede ser intelectualmente satisfactorio en el caso de un Estado despótico o autoritario: contra este tipo de Estado es bastante útil que se ejerza el sabotaje difuso de la administración por parte de los gobernados, estilo que los franceses entienden admirablemente, como han mostrado numerosas veces. La paradoja consiste en que Alain, escribiendo bajo la III República, donde el poder era más bien paternal, haya transformado en virtud filosófica esa especie de resistencia larvada, y haya presentado a los poderes, la administración, los ricos, y los jefes militares, como expresión de un peligro permanente tanto para la libertad de los ciudadanos como para la paz.

Naturalmente, contamos con una explicación: la guerra, la guerra de 1914. Ocurrió durante cuatro años la forma extrema de poder militar contra el cual, en rigor, esta actitud de resistencia o de oposición era comprensible. Sin embargo, incluso en este período, hay a la larga algo insostenible en la actitud de Alain. Es bastante insostenible, en un período en que se cuestionaba al Estado, que éste fuese aceptado de principio.

El pensamiento de Alain presenta entonces, no sólo respecto a 1952, un carácter paradójico o anacrónico, pero en sí

6. Denis W. Brogan (1900-1974), profesor de ciencias políticas en Cambridge de 1939 a 1967, autor principalmente de *The Development of Modern France 1870-1939*, Londres, Hamish Hamilton, 1940; *French Personalities and Problems*, Hamish Hamilton, 1946; *The French Nation*, Hamish Hamilton, 1957.

mismo es muy característico de un período donde la política no se toma muy en serio. Es en efecto muy emocionante exaltar la oposición de los ciudadanos contra el poder en una Francia tranquila. Sin embargo, en una Francia en cuestión, asegurar que: «Todos los regímenes se parecen, todos los poderes son monárquicos y absolutos, la gran ilusión es creer que un poder pueda ser bueno y, por consiguiente, querer cambiarlo», supone una especie de detención o de suspensión de la historia.

Aun cuando se añada que con respecto a la historia actual la filosofía de Alain no es convincente, es posible que después de haber hecho el examen de tantas ideas suyas terminemos por encontrar, en su pensamiento, algo que siempre me ha parecido válido. Que la adoración de los poderes es una de las tentaciones permanentes de los hombres, por una razón bien sencilla: resulta insoportable obedecer sin apoyarse en una justificación casi metafísica de la obediencia. Es bastante agradable, para la mayoría de los hombres, imaginar que hay una razón profunda en el hecho de que algunos mandan y que lo hacen de una determinada manera. Varios ejemplos actuales terminarían por convencerme de que en Alain, a pesar de lo que hay de insatisfactorio, subsiste una verdad: para hablar como él, vale más no adorar al «Rey de las Cacerolas».* Es preciso obedecer al Rey —pero no hay que adorar las cazuelas.

*

Paso ahora al segundo pensador: Charles Maurras. El acercamiento de Maurras y de Alain puede parecer a prime-

* En el original: «le Roi Pot» (*N. de los t.*).

ra vista paradójico, pero no lo es tanto. Maurras vive aún y es pasto de la actualidad.[7] No tengo necesidad de decir que consideraré al Maurras perdurable y no al Maurras de 1952, que no nos interesa.

Los elementos críticos del pensamiento de Maurras son clásicos: se sirven del pensamiento contrarrevolucionario que proviene de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, por ejemplo, de las obras de Bonald y de Joseph de Maistre, así como del pensamiento de finales del siglo XIX, en las obras de Taine y de Renan.

Maurras toma de Taine la crítica del racionalismo abstracto que ha encontrado en el primer volumen de *Les Origines de la France contemporaine.*[8] También se sirve, desarrollándola, de la crítica del romanticismo político. Es un autor racionalista, pero no a la manera individualista, cartesiana, de Alain. Es un racionalista que se estima concreto, experimental, a la manera del positivismo de Auguste Comte.

Su concepción política, en conjunto, no presenta ninguna originalidad: es la idea de la sociedad del Antiguo Régimen con la monarquía, los cuerpos intermedios, cada hombre contando con su lugar, con su estatus personal, con sus derechos y deberes. Es la representación de una Francia del Antiguo Régimen, liberal contra el absolutismo jacobino, descentralizada frente a la centralización republicana.

7. Al ocurrir la Liberación, Maurras fue acusado de «connivencia con el enemigo» y condenado a prisión perpetua y a la degradación cívica. Detenido siete años en Riom y luego en Clairvaux, se beneficia de una gracia médica y muere el 16 de noviembre de 1952.

8. Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*: T. I: *L'Ancien Régime*, París, Hachette, 1876; T. II: *La Révolution*, París, Hachette, 1878; T. III: *Le Régime moderne*, París, Hachette, 1891.

¿Cuáles son los aportes propios de Maurras al pensamiento contrarrevolucionario? En primer lugar, si se sigue con atención el pensamiento de Maurras, se puede tener la impresión de que en su obra la representación de una Francia del Antiguo Régimen es más de índole estética que de índole moral y política. Lo que parece fundamental en su pensamiento es la idea de un orden, y de un orden concebido más bien de manera estética que de manera moral.

En segundo lugar, todavía de mayor importancia: Maurras es el tipo de hombre que justifica la monarquía, la Francia del Antiguo Régimen y el catolicismo, sin creer en él. Es el tipo de hombre que justifica el catolicismo sin ser católico, que piensa que la religión católica, en tanto que sostén de la Francia del Antiguo Régimen, es la verdad permanente de Francia, adoptando este punto de vista por razones pragmáticas. Con otras palabras: si Alain es el descendiente de los jacobinos que no creen en el jacobinismo, Maurras es el descendiente de los católicos conservadores que no son católicos. Es el momento del agotamiento de las doctrinas, el momento en el cual las doctrinas no se justifican por la fe de los individuos en ellas, sino por la utilidad que puedan presentar dichas doctrinas.

Es cierto que muchos pensadores políticos se han expresado de manera semejante: Maquiavelo era partidario de las religiones nacionales con el objetivo de reforzar la unidad del cuerpo político; y Rousseau pensaba que era necesario un mínimo de religión para la enseñanza de las virtudes en el individuo. Los pensadores políticos no han dejado de concebir las religiones en función de la utilidad social. Sólo para la historia espiritual de Francia resulta muy curioso que el teórico de la Francia monárquica y católica del siglo XX no sea católico y que, sin embargo, sea monárquico por razones prácticas.

En la *Enquête sur la monarchie*[9] Maurras justifica el régimen monárquico fundamentalmente a través de dos ideas: por una parte, el vínculo histórico que se establece entre una familia reinante y Francia; por la otra, la noción de monarquía (*arché* y *monos*, el gobierno de uno solo), siendo para Maurras el gobierno de uno solo el principio mismo del Antiguo Régimen.

Sólo cuando se pone el acento —lo cual es un aspecto de cierta importancia— no en la monarquía tradicional, sino sobre la «monarquía» (Maurras escribía enfáticamente monarquía con dos palabras:* en particular durante la guerra lo hace siempre para decir que lo esencial era el gobierno de uno solo), se ve que después de todo hay otros gobiernos de una sola persona que no son exactamente monárquicos, y nos percatamos de que en Maurras siempre hubo determinada tendencia hacia el cesarismo, porque el cesarismo es también el gobierno de uno solo. Por lo demás, Maurras negaría esto con gran energía.

Uno de los problemas difíciles para Maurras era saber cómo restaurar la monarquía. Evidentemente, habría sido mucho más fácil no trastocar el orden monárquico: opinión razonable pero poco fecunda para resolver el problema político de Francia en el siglo xx. La cuestión esencial sería entonces: ¿Cómo pasar de la democracia a la monarquía? Maurras siempre había soñado con un jefe militar que, de una u otra manera, daría un golpe de Estado a partir del cual se restauraría la monarquía a la manera en que el general Monk restauró a Carlos II.[10] Es

* *Arché y monos* (*N. de los t.*).

9. Charles Maurras, *Enquête sur la monarchie*, Nouvelle Librairie nationale, 1909. (Primera edición llamada «colectiva» que reúne diversos textos escritos en 1900.)

10. George Monk (1608-1670), general y político inglés que a la muerte de Cromwell restaura la realeza tras convencer a Carlos II de proclamar la amnistía y aceptar las reivindicaciones parlamentarias.

evidente que en su adhesión al mariscal Pétain, Maurras pensó que éste podía ser el restaurador de la monarquía. No obstante, en Maurras, monárquico por razones pragmáticas, existe siempre el peligro de un deslizamiento hacia el cesarismo. Progresivamente en su pensamiento los odios van ganando espacio respecto a las afirmaciones positivas. De ahí entiendo que un francés del Antiguo Régimen como Bernanos esté vinculado, afectiva y espiritualmente, a una determinada representación de la sociedad, mostrándose leal respecto a la monarquía y a ciertas instituciones de la monarquía. Mientras en Maurras y sus seguidores crecían, cada vez más, ciertas variantes del odio: odio a los judíos, naturalmente; odio a los francmasones; odio a los protestantes; odio a todas las minorías que en el pensamiento de Maurras jugaban un papel decisivo en el interior de la III República. Ha resultado que su pensamiento —que es fundamentalmente un pensamiento contrarrevolucionario en el cual los elementos esenciales estaban ya presentes en el pensamiento contrarrevolucionario de inicios del siglo XIX— se ha aproximado cada vez más a las revoluciones de derecha del siglo XX, no precisamente por sus afectos sino por sus odios. Se ha acercado al fascismo, no al nacionalsocialismo, por mediación de las mismas oposiciones: oposición al régimen democrático —al que Maurras llamaba plutocracia— y oposición a todas las minorías que según él dominarían a las democracias.

En cierto sentido se puede decir que el drama del pensamiento de Maurras ha sido el drama de todo pensamiento reaccionario o restaurador. Cualquier pensamiento que tiene por objetivo la restauración de un orden desaparecido está acorralado en la dificultad práctica de restaurar aquello que ya no existe, y, al mismo tiempo, para justificar la restaura-

ción, también está obligado a vituperar lo más violentamente posible todo lo que existe.

El resultado es que el pensamiento de Maurras ha llegado a ser un pensamiento sistemáticamente negador y regulado a través de oposiciones, mientras que por vocación e intención hubiera preferido constituirse en un pensamiento positivo. El hombre que hubiera querido ser consejero del poder ha pasado toda su vida en el papel de negador y, en gran medida, en el papel de destructor del poder. Hay un solo momento en el que Maurras pudo haber desempeñado —y aún muy parcialmente— el papel que él soñó: fue entre finales de 1940 y finales de 1942. Y no es que él haya estado del todo satisfecho con esta derrota, como le ha acusado injustamente la propaganda política barata, pues Maurras era bastante francés como para no recibir el impacto del fracaso. Sencillamente encontró una compensación al fracaso en el hecho de que un régimen monárquico pudo haberse establecido durante algún tiempo, régimen donde pudo haber jugado el papel que deseaba: el de consejero del poder, que justifica al régimen y contribuye a la unidad de las mentes inclinándolas a los valores de la política. Fuera de este breve momento, Maurras no alcanzó (en toda su vida), a ejercer algo más que la crítica, lo mismo que Alain.

*

Concluiré diciendo que ninguno de los dos, ni Maurras ni Alain, creían en profundidad en el universo en el cual aparecen como representantes. Lo que es característico del debilitamiento de nuestras ideologías francesas es el hecho de que Maurras no es católico y que Alain no es jacobino: que el primero no cree en la religión, y que el segundo no cree en

el valor absoluto del régimen republicano —piensa que todos los regímenes, incluyendo el republicano, son malos, y que simplemente se trata de limitar sus inconvenientes—. Ambos están encerrados en el marco de la historia de Francia; ambos son típicamente insulares. Maurras es el filósofo de una monarquía sacada de la experiencia de la historia de Francia; Alain, el filósofo de la gente común contra los eternos privilegiados, los eternos señores, sean éstos funcionarios o nobles. Ambos son ideólogos y *hommes de lettres,* sin experiencia en la política real. Ambos son pesimistas. Alain quiere mantener un régimen que sólo pueda atenuar los defectos inmanentes a todo orden social, sea el que fuere, y Maurras desea restaurar un orden desaparecido. Ninguno de los dos miraron hacia el porvenir. Ambos postularon las oposiciones: Maurras contra la realidad republicana; Alain a favor de la República, pero contra los poderes. Creían en las verdades eternas en materia política; y como semejanza fundamental, ninguno de los dos creía en la Historia en el sentido que se la da hoy a la palabra. Ambos dicen: todo poder es monárquico y todo poder es absoluto. La diferencia es que Alain señala que todo poder, aunque sea republicano, es absoluto, por lo que es necesario limitarlo; mientras que Maurras subraya que puesto que el poder republicano está dividido, no es un poder, entonces es necesario destruir la República para tener un verdadero poder que sea monárquico.

De esta manera, Maurras y Alain me parecen característicos de la fase en la cual las ideas tradicionales de Francia han devenido ideologías en las que ya apenas se cree. El hecho de que ambos justifiquen pragmáticamente —como una especie de mal menor— sus concepciones es bastante característico de lo que estaba en mi punto de partida, a saber: que si contamos en Francia con ideologías políticas, no con-

tamos con filosofía política. Tanto en Alain como en Maurras es natural que existan, fuera de los aspectos ligados a la historia —y por esta razón pertenecientes al pasado—, verdades permanentes que encontraremos más tarde.

Por el momento, conservaremos las siguientes proposiciones: las dos filosofías políticas que ejercieron una influencia en Francia hace veinte o veinticinco años, al presentar un carácter sistemático, criticaban y comentaban cada acontecimiento en función de una visión de conjunto, eran oposicionales, pragmáticas, vueltas hacia el pasado o hacia lo eterno, y no hacia el porvenir. Eran, además, características del debilitamiento de las disputas francesas tradicionales. Esto me permitirá, a partir de ahora, no ocuparme más de las disputas tradicionales. No será una cuestión de oposición entre la derecha y la izquierda, entre la Francia del Antiguo Régimen y la República, entre la gente común y los privilegiados, sino del hecho dominante en la actualidad: que no hay diferencia, experimentada como fundamental, entre la extrema derecha y la extrema izquierda, dejando de lado el comunismo, es decir, que tanto en la derecha como en la izquierda, el hecho común es la aceptación de un determinado régimen llamado democrático, que en lo sucesivo intentaré definir sociológica y filosóficamente.

Primera Parte

DEMOCRACIA

Capítulo 1

TENTATIVA DE DEFINICIÓN DE LA DEMOCRACIA

Durante siglo y medio, el tema fundamental de la reflexión política en Francia ha sido la oposición entre los principios de la Revolución y los del Antiguo Régimen. Renan pensaba aún bajo estos límites, Taine también, y los filósofos de mi juventud, Alain y Maurras, bajo una u otra forma, permanecían aún obcecados por la oposición entre los principios del Antiguo Régimen —el orden, la autoridad, la jerarquía, la familia— y los principios de la Revolución —el juicio individual, la igualdad de los hombres—. Sin embargo, desde el siglo anterior, algunos filósofos han considerado que esta oposición no era el fenómeno decisivo.

Tocqueville en particular había formulado el problema central de nuestra civilización bajo la forma siguiente: el movimiento hacia la igualdad de los hombres, la supresión de las distinciones del estatus personal, es inevitable; las sociedades occidentales van irreversiblemente hacia la igualdad; desde luego, la cuestión que se plantea es saber si una sociedad igualitaria será liberal o tiránica. A Tocqueville lo había impresionado en especial la experiencia de los Estados Unidos; en ella creyó ver la imagen futura de las sociedades europeas en el sentido de que la igualdad social, la igualdad de los hombres, de las personas, había sido realizada allí más

plenamente que en las sociedades europeas, y sin embargo eran respetadas las libertades.[1]

Puede plantearse que el problema de Tocqueville es el siguiente: ¿la igualdad es compatible con el mantenimiento de las libertades políticas? De otra manera el problema de Marx era análogo, pero formulado de forma diferente.

En el fondo, el problema central que quiero abordar en el presente curso es exactamente el postulado por Tocqueville, a saber: siendo un hecho el camino hacia la igualdad, ¿conservan entonces nuestras sociedades la libertad política como un anacronismo o hay posibilidad de combinar una sociedad igualitaria con una liberal?

La primera parte del curso estará dedicada al análisis de lo que en lenguaje corriente se denomina democracia occidental. De modo más sencillo: creo que la democracia puede ser definida, sociológicamente, como la organización de la competencia pacífica con miras al ejercicio del poder.

Esta definición se realizará a través de las instituciones y no de las ideas, lo que para mí es esencial. En efecto: si se dice que la democracia es la soberanía del pueblo, habría al menos dos palabras oscuras en la definición: las palabras «soberanía» y «pueblo». Los juristas discuten indefinidamente para saber con exactitud qué es la soberanía. A cambio, nosotros podemos ponernos de acuerdo sobre la idea de que en toda sociedad hay hombres que ejercen el poder. En ciertas sociedades es una realidad institucional que quienes ejercen el poder no están designados desde el inicio sino al término de un proceso de competencia pacífica.

1. Puede consultarse el capítulo que R. Aron consagró a Tocqueville en *Les Étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, col. Tel, 1991, págs. 222-272.

Por otra parte, cuando se dice «soberanía del pueblo» es posible cualquier malabarismo ideológico. Sí, puesto que ya no se sabe muy bien qué es el pueblo (¿es el conjunto de los individuos de una sociedad o bien aquéllos que son ciudadanos por excelencia?, ¿una minoría activa puede denominarse pueblo con más propiedad que una mayoría pasiva?); y puesto que en la ideología política existen todo tipo de manipulaciones de la noción de pueblo, vale más dejar de lado nociones tan oscuras y partir de hechos más sencillos.

La única objeción que se podría hacer a esta definición, es que la organización de la competencia pacífica con miras al ejercicio del poder, parece dejar fuera el caso de la democracia directa, donde el conjunto de los ciudadanos reunidos en asamblea es el que gobierna directamente. Creo que es posible, al menos desde la perspectiva donde estoy emplazado, considerar que la democracia directa está bien lejos de ser la esencia de la democracia, siendo más bien el caso extremo, en el que la competencia se ejerce en la reunión de todos los ciudadanos y también, algunas veces, a través de las propias decisiones. Normalmente la competición por el ejercicio del poder implica la designación de determinados individuos para ejercer las funciones de dirección.

A partir de este carácter esencial —la competencia pacífica por el ejercicio del poder—, creo que pueden hallarse con facilidad los atributos comúnmente referidos a la democracia política.

Primer punto: *¿Cómo se organiza la competencia?*

La competencia puede tener dos formas: por sorteo y por elección.

El sorteo no es en absoluto contradictorio con la competencia pacífica. Sencillamente, en el caso del sorteo, el elemen-

to de la acción personal es reducido a un mínimo. El sorteo desempeñaba un papel importante en las ciudades griegas y, aún hoy en día, hay ciertas funciones extremadamente limitadas que son ejercidas en las democracias modernas a través del sorteo. Pienso sobre todo en los jurados. No se ha pensado aún en designar a los ministros o a los diputados a través del sorteo, pero esto no plantearía objeciones fundamentales, sino más bien de orden práctico (y las objeciones de orden práctico son evidentemente considerables). Por consiguiente, la elección es la organización más simple de la competencia con miras al ejercicio del poder. Como nadie es designado desde el comienzo para ejercer el poder, y como no se desea que el poder sea atribuido al resultado de una guerra civil, la forma normal es hacer que los ciudadanos elijan a aquellos que han de ejercerlo.

Claro que la elección no puede ser aplicada a todas las funciones ni a todas las democracias modernas. Las democracias que conocemos comportan una combinación de elección y de designación, siendo considerada la elección, no obstante, como el factor esencial.

A partir de esta idea de elección, se llega con facilidad a las nociones de libertad política y de libertad personal. Para que la competencia sea pacífica, es preciso que los ciudadanos no corran un riesgo excesivo de ser puestos en prisión si expresan determinadas opiniones. Dicho con otras palabras: para que la competencia sea conforme a los principios de una competencia pacífica, es necesario un mínimo de libertades políticas. Si estas libertades no están dadas, no existe realmente competencia, o tal competencia es falsa. Desde luego, el ideal de la competencia pacífica es, de hecho, raramente realizado. En la mayoría de las democracias, el juego resulta más o menos falso, pero con diferencias considerables de gradación.

Por otra parte, a partir de la noción de competencia por el sufragio de los ciudadanos se pasa fácilmente a la existencia de los partidos, pues es normal que aquellos que quieren ejercer el poder se agrupen para obtener los votos de sus conciudadanos. Una competencia entre individuos aislados es casi inconcebible. Esto puede parecer banal, pero tiene determinadas consecuencias. Por ejemplo: algunos filósofos creen ser muy profundos diciendo que los partidos son detestables y que habría que suprimirlos a todos. Es natural que se pueda hallar que los partidos son detestables, y es verdad que, como todas las instituciones humanas, están llenos de imperfecciones. Sencillamente lo que habría que explicarnos es cómo la competencia pacífica por el ejercicio del poder puede existir con la ausencia de los partidos. Pues, en este caso, los individuos solos, sin vínculos unos con otros, se presentarían a los sufragios de sus conciudadanos, lo cual crearía tales dificultades de organización que probablemente sería preciso, para impedir el surgimiento de los partidos, procedimientos de rigor peores que los mecanismos tradicionales del despotismo.

Creo entonces que si partimos de la idea de que la esencia de la democracia es la competencia pacífica por las funciones del poder, llegaremos inevitablemente a los partidos como institución inseparable del fundamento mismo de la democracia.

Por último, a través de estas nociones, arribamos con facilidad a la noción del respeto a las minorías o a la oposición. Para que la competencia sea realmente pacífica es necesario que una elección nunca sea considerada como la última. Ya que si a partir de una elección son suprimidas las elecciones, es decir, si la competencia cesa con la victoria de un determinado grupo, y cada uno piensa que las reglas de juego ya no son respetadas, entonces no tiene sentido ser pacíficos. En

otros términos: para que la competencia pueda ser la ley de este género de sociedad política, es preciso que los grupos que no están en el poder tengan, en principio, la posibilidad de llegar a él. De esta manera, es esencia de la democracia política respetar al menos determinadas minorías.

Vemos que, a partir de una concepción de este orden, podemos definir la democracia política sin referencia a cualquiera de las ideas trascendentes tales como: soberanía popular, libertad, igualdad, etc., sino como un sistema cuya definición parte sencillamente de que posee su propia lógica y que implica determinadas consecuencias.

Ahora tratemos de definir con el mayor rigor, o de analizar más de cerca, la competición por el poder. Se me podría objetar —y sería perfectamente válido— que no existe régimen político sin competencia pacífica por el poder. Respecto al régimen monárquico, es suficiente leer a Saint-Simon[2] para ver hasta qué punto, en la corte y alrededor del rey, había competencia por las funciones del poder. No obstante, es cierto que, en un sistema monárquico, la autoridad suprema no estaba sometida a las reglas de la competencia. Por otra parte, en los estratos inferiores al rey, las funciones de mando, de poder, eran objeto de una competencia, pero no de una competencia organizada, sino de una lucha por los favores del príncipe. La competencia por los favores del príncipe desempeña un papel considerable en todas las sociedades políticas, pero no puede ser considerada como el equivalente de la organización de una competencia pacífica, porque la esencia de la organización de este último tipo de competición radica en la existencia de reglas. En la lucha por los fa-

2. *Mémoires sur le règne de Louis XIV et la Régence*, escritos de 1692 a 1723.

vores del príncipe no hay ninguna regla: predomina la intriga, el empleo de todos los medios para acceder al poder. Incluso no es necesario referirse a la monarquía y al Antiguo Régimen: bastaría representarse lo que sucede, por lo general, bajo aquel que detenta, por elección o por designación, una función de poder. La lucha por los favores del presidente del Consejo es una forma de competencia entre individuos por las funciones, pero es una competencia no organizada, es decir, que resulta difícil saber con exactitud cómo se obtiene el favor del presidente del Consejo para ser nombrado director de una empresa nacionalizada o para obtener una tienda de tabaco. Esta rivalidad por los favores del príncipe actúa, en las democracias, desde abajo hasta arriba: los electores tratan de obtener los favores del diputado, que a su vez trata de obtener los favores del ministro, etc. Naturalmente, esta forma de competencia no se aplica para todas las funciones y, por consiguiente, se hace necesario un análisis inicial para conocer lo que en una democracia dada forma el entramado de la competencia.

Puede constatarse, primero, que en determinadas democracias se ha excluido de la competencia al jefe del Estado. En las democracias de forma monárquica la persona del jefe del Estado es designada por vía hereditaria y de esta manera es sustraída a la competencia.

En otras democracias, como la francesa, hay elección, pero es una elección de segundo grado, que tiene por función elevar al jefe del Estado —en la medida de lo posible— por encima de la competencia.

Se puede decir entonces, de una manera más general, que en todos los regímenes donde las funciones del poder son objeto de lucha, se trata de sustraer determinadas funciones —sobre todo la función superior— a la competencia, de manera que quien detente dicha función aparezca como

la encarnación del conjunto de la colectividad y no sólo como el representante de una fracción.

En segundo lugar, las funciones administrativas —que son en gran medida funciones del Poder, de mando— son sustraídas a la competencia electoral. A decir verdad, esto no es en absoluto una regla general. En los Estados Unidos, por ejemplo, un buen número de funciones administrativas que en Francia son objeto de competencia —pero de competencia por el favor del príncipe o bien, poniendo las cosas en su sitio, lo que sería evidentemente ideal, de competencia por el mérito— pueden ser sometidas a la lucha electoral. En la actualidad, en los Estados Unidos hay precisamente un debate por saber si determinadas funciones de la administración fiscal deben ser detentadas después de las elecciones o por designación. Se puede decir que, en las sociedades modernas, la tendencia es sustraer un número creciente de funciones administrativas a la competencia electoral: primero, porque estas funciones administrativas exigen una aptitud que las elecciones no garantizan de manera absoluta; y luego, porque se busca evitar que los que ocupan dichas funciones sean subordinados a sus electores a semejanza de los que realizan las funciones políticas.

Por último, en tercer lugar —es evidente pero tiene una extrema importancia—, en todas las sociedades democráticas los poderosos sociales son sustraídos a la lucha pacífica por el poder. Entiendo por esto que los poseedores de los medios de producción —aquellos que tienen un poder social— no ocupen dichas posiciones después de una competencia electoral, bien porque tienen éxito en el orden económico, bien porque han heredado esa posición.

Segundo punto: *¿Quién es admitido para participar en la competencia?*

Se puede decir —y creo que es cierto— que la lógica de la competición es la igualdad entre todos los miembros de la sociedad. No obstante, si se observan históricamente las democracias, podemos constatar que lo más extraño es que dicha igualdad haya sido acordada. Nada es más frecuente en la historia que ver a las minorías, en el interior de una sociedad, implementar para ellas las reglas de la competencia, pero rechazarlas para los otros. Imagino aquellas ciudades griegas donde los admitidos para la competición eran los ciudadanos que constituían una minoría con relación a los metecos[3] y a los esclavos. Aún hoy en día, en nuestro siglo, no faltan ejemplos de sociedades organizadas democráticamente pero sin igualdad política. El ejemplo más destacado es el de África del Sur, donde una minoría de blancos de ascendencia holandesa o británica han introducido o mantenido reglas de competencia comparables a las que existen en Gran Bretaña, pero que no se acuerdan en beneficio de los millones de negros. Cuando en Francia se introdujeron por primera vez los métodos de la competencia electoral, la mayor parte de los revolucionarios consideraban como evidente la distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos, esto es, entre aquellos que serían admitidos en la competencia —ya sea a título de candidatos, ya sea de electores— y aquellos que no serían admitidos. En esa época se consideraba que la línea de demarcación entre unos y otros era la posesión de una determinada fortuna.

Por consiguiente, se puede limitar el beneficio mismo de la competencia a una fracción de la sociedad. Sólo hay, de hecho, dificultades crecientes para hacerlo porque la lógica de este

3. Se decía, en la Antigua Grecia, de los extranjeros establecidos en Atenas.

sistema es que todos sean admitidos en la competición. Más aún, si así se prefiere, la institución de la competencia electoral ha sido introducida en nombre de determinadas ideas entre las cuales figura la idea de la igualdad humana, o la idea de que los hombres pueden escoger por sí mismos su gobierno. De hecho, al menos en las sociedades occidentales, hemos asistido a una ampliación continua de este principio que ha dado, de manera progresiva, a todos los miembros de la comunidad el derecho de participar en la lucha electoral como electores y elegidos a la vez. La extensión del sufragio a las mujeres ha constituido, desde este ángulo, una etapa decisiva.

Tercer punto: *¿En qué consiste la organización de la competencia?*

La organización de la competencia es aquello que se denomina Constitución.

Establecer una Constitución consiste en fijar las reglas según las cuales los ciudadanos eligen a sus representantes, y según las cuales, a continuación, los representantes eligen, a su vez, a quienes ejercerán las funciones que les han sido encomendadas. Las mayorías pueden ser simples, absolutas o de dos terceras partes, según los motivos, y los especialistas en derecho constitucional pueden realizar el análisis de métodos, infinitamente diversos en los pormenores, a partir de los cuales son organizadas las modalidades de competición.

Quisiera ahora, en una visión de conjunto, hacer una observación: todas las reglas de la organización de la competencia son arbitrarias. Entiendo por tal que su verdadera justificación está en su eficacia. No hay razón por la cual sea necesaria una mayoría simple o una mayoría de las dos terceras partes en relación con ésta o aquella decisión; sin embargo, si cada regla constitucional en sí sólo puede ser justifica-

da por las circunstancias, es fundamental que los ciudadanos crean en su propia Constitución una vez que exista. No hay Constitución más complicada y arbitraria que la norteamericana, y a la vez no la hay más respetada. Para que el sistema funcione es preciso que la gente tenga fe en su propia Constitución. Y quizás el valor esencial de cualquier Constitución es el de ser aceptada como evidente por aquellos que la conocen o que la sufren.

En otras palabras, y ello es un resultado a la vez paradójico y banal: el mérito fundamental de una Constitución es sobrevivir a lo largo del tiempo. En efecto, cuando la Constitución existe desde hace tiempo, uno se habitúa a ella y termina por encontrar evidentes reglas tan arbitrarias como cualesquiera otras reglas; fenómeno que, por oposición, nos indica por qué todas las Constituciones francesas han sido malas en general: porque nunca han tenido vigencia durante suficiente tiempo. El defecto más grave de los constitucionalistas franceses es haber pensado que había una diferencia de naturaleza entre uno y otro sistema (pero no que no existieran sistemas mejores y sistemas menos buenos), mientras que, a pesar de todo, es un mérito crucial que la Constitución sea aceptada, y que no exista ninguna razón para que una Constitución sea instantáneamente aceptada como racional. Es una de las numerosas instituciones sociales que no puede ser racional: sólo puede ser adaptada a circunstancias de hecho o a consideraciones circunstanciales.

*

Pasemos al objetivo siguiente: *¿Cuáles son las formas de la democracia así definida?*

Pueden considerarse las formas de la democracia según el origen social de los que detentan las funciones políticas,

seleccionados a través de la dinámica del sistema de competencia pacífica. Para expresarnos rápidamente, y tomando el ejemplo de Francia, los que ocupan el poder político acto seguido del juego electoral pueden ser, o bien aristócratas, hombres importantes, notables —digamos de manera general los miembros de la clase dirigente en la sociedad—, o bien políticos profesionales pertenecientes a la clase privilegiada pero de un nivel más bajo, digamos los pequeños burgueses, al estilo de los abogados o profesores; por último, en la tercera categoría, tenemos, acto seguido del juego electoral, a quienes denomino líderes de masas: secretarios de sindicatos, funcionarios de partidos políticos.

De manera general, el reclutamiento social de los dirigentes de la democracia está ligado a la estructura de los partidos y a la manera en que funciona el juego electoral.

Cuando los elegidos son aristócratas, los partidos políticos son, en general, grupos parlamentarios escasamente organizados, con un mínimo de estructuras articuladas en el conjunto del país.

Cuando los jefes políticos son políticos profesionales, tenemos a menudo partidos organizados, al estilo de los partidos de notables o de pequeños notables, según el modelo del partido radical-socialista.

En el tercer caso, el de los líderes de masas, se llega al partido de masas organizado —tipo partido socialista, comunista o fascista.

Puede verse de inmediato que, según el origen social de los jefes políticos, según la estructura de los partidos políticos, existe una relación diferente entre los detentores de los poderes políticos y el conjunto de los ciudadanos.

Tomemos el primer caso, el de los aristócratas o grandes burgueses y consideremos, a manera de ejemplo, dos tipos

comparables: el de la democracia inglesa del último siglo, y el de las regiones francesas del oeste al final del siglo XIX. En ambos ejemplos, la elección tiene lugar por medio de la presentación de una persona más que de un partido, y la autoridad de la persona, del candidato, se debe a su situación social, a las relaciones que existen entre él y los ciudadanos comunes en el marco local. El aristócrata francés electo en el oeste o el aristócrata inglés electo en una circunscripción agraria de Inglaterra deben su elección, hoy en día, menos a la organización de su partido que a su propia persona, y a las relaciones entre su persona y los ciudadanos comunes. En este caso, estamos frente a un marco social preexistente y es el hombre de poder social quien obtiene los sufragios de sus conciudadanos.

Como contrapartida, si analizamos al otro tipo de líder, el líder de masas o del partido organizado en las ciudades, veremos que millares o centenares de millares de ciudadanos no respetan el poder social o, incluso, de forma eventual, votan contra el socialmente poderoso. Tomemos el ejemplo de una circunscripción industrial del este de Francia: el obrero que vota por el candidato socialista o comunista vota contra los socialmente poderosos. En Inglaterra, en las circunscripciones conservadoras del campo, el hombre de pueblo vota aún por la gente de poder social. Éste no es necesariamente el gran propietario local, pero es alguien que pertenece al mismo medio social y que es representativo del mismo grupo.

Se llega, así, a una idea fundamental y decisiva para comprender qué es la democracia política, a saber: que todo sistema de competencia electoral está insertado en una determinada estructura social y que, por sí mismo, semejante sistema de competencia electoral no modifica automáticamente la estructura social. Puede haber democracia política

con un sistema jerárquico, conservador, donde los socialmente poderosos obtienen los sufragios de sus conciudadanos. Puede haber entonces democracia —en el sentido en que solemos tomar esta palabra— sin que exista de ningún modo igualdad social. La competencia electoral no implica otra cosa que la aceptación, por aquellos que gobiernan, de las reglas fijadas para la selección de los electos y de los que detentan las funciones políticas.

Solamente si tomamos el ejemplo —y es de esta manera que el asunto cobra mayor importancia— de las sociedades europeas u occidentales, constatamos, de hecho, que la democracia política, en los dos últimos siglos, ha favorecido la evolución de uno de los tipos hacia el otro. Es decir, que en Inglaterra, la organización de la competencia electoral ha favorecido, durante varias décadas, el mantenimiento de la autoridad política y social de los grupos socialmente dominantes, pero, progresivamente, la lógica misma del sistema ha llevado al poder a los hombres provenientes de los grupos inferiores, a los representantes de los grupos populares, electos en gran medida contra los socialmente poderosos.

El caso de Francia es muy sorprendente. Bajo la III República se observa una evolución progresiva de la República de los duques a la República de las masas pasando por la República de los abogados y profesores. Y en la actualidad, el mantenimiento de la democracia de los profesores y de los abogados es debido a un fenómeno muy diferente: la existencia del partido comunista. Si el partido comunista fuera simplemente un partido socialista anticipado, sin ninguna relación con el exterior, la República conservadora de M. Pinay sería derrocada instantáneamente. La República actual, conservadora, es un fenómeno aberrante, determinado por factores completamente exteriores a la sociedad francesa. La

evolución normal de la democracia francesa era el paso a una democracia de masas, de partidos organizados, donde los partidos de izquierda —que apelan al sufragio de las masas populares, pero nunca restringidos por los poderes sociales, sino en rebelión espontánea contra el poder social— habrían arrastrado a la mayoría. Existe un gobierno conservador en Francia en la medida en que existe un fuerte partido comunista. Es por eso que siempre me divierte escuchar a las personas que dicen que el Partido Comunista impide el funcionamiento de la IV República, porque en verdad es él quien permite que funcione. Si reflexionamos sobre eso, vemos que es evidente: el Partido Comunista, al excluir del juego político al 25 % de los electores —que de otra manera serían sencillamente electores de la izquierda, algo más a la izquierda que los socialistas—, refuerza de manera considerable los elementos conservadores franceses.[4]

Igualmente es posible distinguir las formas de la democracia según la extensión de las funciones del Estado, o sea, según la importancia de las funciones políticas atribuidas por la competencia electoral. En la sociedad norteamericana del último siglo las funciones políticas eran el resultado de una competencia electoral, pero el Estado, siendo un Estado liberal con funciones limitadas, no seducía mucho a las personas de importancia social, esto es, a los poseedores de los medios de producción. En los Estados Unidos los capitalistas estaban poco interesados en el juego electoral, pues consideraban que el Estado no jugaba un gran papel en la vida económica y que determinadas funciones políticas podían

4. Véase R. Aron, «Réflexions sur la politique et la science politique française», en *Études politiques*, París, Gallimard, «Bibliothèque des Sciences humaines», 1972, págs. 300-314.

ser ejercidas por hombres de segundo orden, abogados o pequeños burgueses, que gustaban de una autoridad más aparente que real. Como contrapartida, la evolución de la democracia de los duques hacia la democracia de las masas se acompaña en general de una ampliación progresiva de las funciones del Estado: la democracia de las masas es una democracia en la cual el Estado ejerce funciones económicas y sociales relevantes, de una importancia creciente.

Otra manera de distinguir las formas de democracia sería, naturalmente, considerar el número de partidos y la organización de la Constitución. Pasamos ahora de consideraciones sociales a consideraciones propiamente políticas.

Desde el punto de vista de las Constituciones, en la actualidad se distinguen dos tipos principales: el régimen presidencial y el parlamentario. En el primer caso hay elección: en teoría, gradualmente a través de dos instancias; y de hecho, en los Estados Unidos el jefe de Estado es elegido directamente por el conjunto del cuerpo electoral; en el segundo caso hay elección directa de los diputados, y son los diputados quienes de hecho escogerán al que ocupe la función ejecutiva fundamental, sea éste el llamado presidente del Consejo, el Canciller o el Primer Ministro.[5]

Tal vez es tan importante, o incluso más importante que la distinción entre régimen presidencial y parlamentario, la distinción, hoy en día corriente, entre sistema de dos partidos y sistema de partidos múltiples.

Si analizamos la organización de los partidos a partir de la noción de competencia electoral, el hecho de que haya dos o

5. Recordemos que bajo la IV República el presidente de la República, electo por las dos Cámaras reunidas en Congreso, designaba al presidente del Consejo, que debía gozar de la confianza de la Asamblea Nacional.

tres partidos sólo parece ser una distinción secundaria: son dos modalidades diferentes de la competencia electoral y, después de todo, no hay ningún medio —ni de hecho ni ideológico— de aseverar que no debe haber más que dos partidos.

¿Cuál es la ventaja del juego de dos partidos? Lógicamente la de simplificar y de hacer que un sólo partido ocupe el gobierno. Esto entraña la estabilidad del gobierno y le ofrece una capacidad real de acción, pues, en teoría al menos, un partido está suficientemente unido para pensar y desear una política. Pero tal vez hay algo más importante en la estructura bipartidista, tal como funciona en Inglaterra. El sistema de dos partidos, en Inglaterra, significa que se tiene, en cada momento, un partido en el gobierno y uno en la oposición, y que el partido que se encuentra en la oposición se reconoce en una función oficial, pues al jefe de la oposición se le paga como si ejerciera una función de dirección. De ahí resulta que no se tiene un número x de partidos, cada uno con su concepción, sino un gobierno y un contragobierno, de manera que en Inglaterra hay siempre la impresión de que en el poder no está sólo una fracción de la comunidad, sino el conjunto de la comunidad con una orientación determinada.

En otros términos: en un sistema de partidos múltiples cada gobierno es el resultado de una coalición entre diversos grupos, y se tiene siempre la impresión de que una fracción del país gobierna para ella misma y no para el conjunto. Como contrapartida, en Inglaterra cada partido en el gobierno tiene la apariencia de ser simplemente el depositario transitorio del antiguo poder real. Tiene la apariencia de detentar el poder de la comunidad, y existiendo una determinada voluntad en la comunidad entera, cuando desaparece el partido en el poder, nuevamente es el conjunto de la comunidad quien ocupa ese lugar en nombre de otra voluntad. Por el

contrario, en el sistema continental de partidos múltiples, no sólo hay inestabilidad, contradicción en el seno de la mayoría, sino que el conjunto de la comunidad no se reconoce nunca en su gobierno, mientras que, en el sistema británico ideal, tal como funcionaba antaño, el conjunto de la comunidad aceptaba su gobierno, incluso si lo criticaba en este o aquel aspecto. Además, en el sistema de dos partidos, no sólo existía, por parte de la oposición, un consentimiento al éxito del gobierno en el poder, sino que también era de esperar la aprobación del gobierno en el poder respecto a determinados aspectos de interés nacional. En el sistema británico ideal, la política exterior es sustraída de esta manera a la competencia electoral y a la rivalidad de la propaganda.

Pasemos, entonces, al último punto de vista, desde donde podremos distinguir las diferentes formas de democracia, a saber: la aceptación o no de las reglas de la competencia pacífica por los ciudadanos y partidos.

Evidentemente, esto es algo fundamental: en los países donde todos los grupos aceptan las reglas del juego, la lucha electoral se pondrá en práctica únicamente a través de la forma en que se ejercerá el poder en un contexto constitucional aceptado por todos. En contraposición, si una fracción de los ciudadanos y de los partidos no acepta las reglas de la competencia, entonces la lucha constitucional se pondrá en juego a través de la misma Constitución. Hay, entonces, una diferencia de naturaleza entre la disputa por la aceptación de las reglas de la competencia y la disputa por saber qué reglas del juego existirán, o incluso si tendrán lugar dichas reglas.

Podemos decir, así, que hay diferentes tipos de democracia según la aceptación o no del sistema político de competencia electoral por parte del conjunto de los partidos.

Para concluir con este aspecto: hay una primera distinción según la estructura social subyacente al sistema electoral y según la evolución de tal estructura social: evolución que se acompaña, normalmente, de un cambio en el reclutamiento social de los jefes políticos, de un cambio en la estructura de los partidos políticos y en la ampliación de las funciones del Estado.

Por otro lado, prescindiendo del fundamento social de la democracia política, existen distinciones según la organización constitucional en combinación con el régimen de los partidos. Aquí se plantea una importante cuestión de orden sociológico: ¿En qué medida la estructura de los partidos y la forma de escrutinio son el resultado de la estructura social o, por el contrario, de factores independientes? ¿En qué medida, según se establezca una determinada forma de escrutinio o de sistema de partidos, se puede determinar el mal o buen funcionamiento del régimen? Más aún: ¿Cuál es la importancia de los factores políticos en el funcionamiento de estos regímenes? Y por último, para aproximarnos a los problemas actuales: ¿En qué medida existe aceptación o no por el conjunto de partidos?

*

Veamos ahora el último aspecto de la presente lección, que tratará acerca de lo que podemos llamar, o más exactamente lo que Montesquieu llamaba, el «principio de la democracia»: *¿El principio de la democracia es la virtud?* Veremos que a partir del análisis de la esencia del sistema político llegaremos a conclusiones ligeramente diferentes.

El sistema de competición organizado se ha desarrollado a partir de instituciones representativas. Al menos en Ingla-

terra, es a partir de la limitación del poder real por la representación de los grupos privilegiados que se ha desarrollado un Parlamento elegido, ante todo, por un sistema electoral limitado que progresivamente ha conseguido, tras una lucha prolongada con la monarquía, ser el dueño del poder político real. Esta evolución, en Inglaterra, se realiza gracias a la representación — aceptada de manera progresiva en los organismos parlamentarios— de nuevas fuerzas sociales. Con otras palabras: hubo una evolución a partir de los Parlamentos con funciones limitadas hasta la Cámara de los Comunes actual, pues, en las diferentes etapas, las nuevas fuerzas sociales han sido aceptadas en un plano de igualdad por los representantes de los antiguos grupos privilegiados.

Resulta así que de manera progresiva el Parlamento se ha constituido en la expresión del conjunto de la nación, no de los grupos privilegiados. Lo que ha apresurado esta evolución en las diferentes épocas ha sido la aceptación, por parte de los viejos grupos privilegiados, de los nuevos grupos privilegiados, sin que esto entrañe conflictos excesivamente graves. En el siglo XIX la antigua aristocracia aceptó, de forma progresiva, en condiciones de total igualdad, a los representantes de la burguesía comercial, financiera e industrial. En este siglo, la misma operación está sucediendo en Inglaterra: la vieja clase privilegiada —a la vez aristocrática y burguesa— va aceptando en su sistema político, en condiciones de total igualdad, incluso a los representantes de las masas populares bajo la forma de secretarios de sindicatos o de electos por el Partido Laborista.

En Francia, la evolución hacia un sistema semejante es consumada tras una serie de revoluciones, pues, en cada época, los grupos privilegiados han dudado en sellar compromisos con los representantes de las nuevas fuerzas sociales. En

efecto: cuando un grupo desea participar en el poder y es apartado por los grupos antiguos, surge entonces una probabilidad de revolución.

La esencia del sistema democrático, tal como se ha desarrollado en el pasado, ha sido, pues, la aceptación de los compromisos entre los grupos privilegiados. Todavía hoy un sistema de democracia política sólo funciona en la medida en que los individuos, grupos, partidos, clases sociales, aceptan el compromiso. Y vuelvo a un concepto que ya he empleado: el de «competencia pacífica». No busquemos en las nubes las virtudes sublimes de la democracia, sino en la realidad: la esencia de la democracia es la aceptación de la competencia pacífica. No digo que la gente tenga o no razón al aceptarla. Digo que sólo hay democracia cuando los individuos, grupos y clases sociales aceptan las reglas de la competición así como su desarrollo pacífico. Cuando un grupo quiere llegar al poder a través de la violencia para hacer cambios que no pueden ser aceptados pacíficamente por otros grupos, salimos de la democracia para entrar en la guerra civil o en la revolución.

Una vez más, no digo que haya que permanecer siempre dentro de los límites de la competencia pacífica. Es muy posible que en determinados momentos la revolución sea la solución menos mala. Simplemente, si se quiere pensar con claridad, hay que comprender que siendo la democracia en esencia la competencia pacífica por el ejercicio del poder, quien no quiera la paz o quien no quiera la competencia, sale entonces de la democracia y entra en un terreno diferente.

Llego, por consiguiente, a una conclusión muy sencilla: la virtud esencial de la democracia, el principio de la democracia según Montesquieu, no es la virtud, sino la conciencia del compromiso.

Se puede decir, como algunos alemanes, que la conciencia del compromiso es algo bastante repugnante. Cuando ellos hablan de compromiso dicen *Kuhhandel*, que no es nada positivo. Al contrario, se puede decir como los ingleses-*compromise*, y decirlo con un matiz de elogio. *Compromise* y *faïr play* es el fundamento de un sistema de competencia pacífica.

Naturalmente que cuando digo «compromiso» es preciso añadir algo más. Para que tal sistema de compromiso funcione no sólo es necesario que los hombres acepten que los problemas puedan ser arreglados por medios pacíficos: es preciso, también, que respeten las reglas de competencia que ellos mismos han fijado. Podemos asegurar, además, que el principio de la democracia es el respeto de las reglas, o lo que es lo mismo, de las leyes, y siendo el respeto de las leyes una forma de virtud, a través de esta mediación dicha virtud llega a ser perfectamente el principio de la democracia. Sin embargo, es una virtud de un carácter muy particular, una virtud que consiste simplemente en decir: siendo planteadas estas reglas vale más aceptarlas pues otras no serían mejores.

No existe nada en común entre la aceptación del compromiso y el respeto de las reglas, por una parte, y la virtud en su sentido moral por la otra; sin embargo, no son incompatibles, y la democracia puede ser enriquecida. Tampoco hay contradicción entre la democracia y las ambiciones personales. Al contrario: el sistema de competencia electoral sólo puede funcionar si hay voluntad de alcanzar el poder por parte de la mayoría de los individuos, la voluntad de ser elegidos y de gobernar.

Al igual que todos los regímenes políticos conocidos, la democracia es algo que se puede definir, analizar y observar sin utilizar palabras confusas, trascendentales, que den pie a

todo tipo de críticas e interpretaciones. La democracia es una realidad humana, por lo tanto, imperfecta. Es también una realidad irracional. La única manera —o la única utopía— de racionalidad sería tomar a los mejores y decirles: «Gobernad en interés de todos». Desgraciadamente, nunca se ha encontrado el medio de saber quiénes son los mejores y cuál es el interés de todos.

Todos los regímenes políticos son soluciones imperfectas y si se quiere irracionales de un problema que no comporta solución racional, incluso cuando el sistema de competencia electoral funcione, incluso cuando sea aceptado por todos los hombres. Cuando hay virtud en el sentido de respeto de las reglas y del compromiso, puede existir un buen sistema, tan bueno como pueda serlo un sistema político, es decir, a condición de ser visto siempre a cierta distancia. Existe, sin embargo, un régimen que entraña al menos una ventaja considerable: la de haber sido creado no para asegurar la eficacia de los poderes, sino para defender a los individuos contra los excesos del poder. Un sistema de democracia que funciona no asegura a los individuos garantías absolutas contra todos los excesos del poder, pues siempre existen los excesos de poder, pero asegura más garantías contra los excesos de poder que cualquier otro régimen.

Queda por saber si este sistema, que asegura tantas garantías a los individuos, implica automáticamente la eficacia de los poderes para el propio poder o para la gloria de la colectividad. Este es otro problema. A partir del momento en el cual se introduzca la democracia en la tierra, será posible mostrar, como ha ocurrido con todos los regímenes, sus ventajas e inconvenientes.

Capítulo 2

IDEAS Y REALIDADES DEMOCRÁTICAS

Si se define la democracia, como acabamos de hacer, a partir de las instituciones, ¿podemos expresar entonces que el ideal corresponde a la realidad, que las ideas o las ideologías en las que la democracia se ve reflejada existen en la democracia real?

Explicar un régimen político o analizarlo es quitarle su aureola poética; hay una gran sabiduría en los regímenes que prohíben que se les ponga en duda.

Suprimir el estudio de la sociedad existente es tal vez un buen medio de gobernar: lo cual no es nada recomendable para los sociólogos, pero sí para el poder político. En efecto: cuando se considera un régimen político se parte de las ideas para llegar necesariamente a un determinado sistema de organización de los poderes. Entonces resulta fácil oponer la realidad a la idea, sobre todo en el caso de la democracia, para demostrar que ésta es un régimen imposible, irreal, porque nunca el pueblo podrá gobernarse por sí mismo, o porque la igualdad que dicho régimen postula nunca será realizada.

De hecho, existen fundamentalmente dos tipos de críticas a la democracia real. Una es la crítica marxista y la otra, en su más amplio sentido, la crítica maquiavélica. La marxis-

ta insiste sobre un fenómeno incuestionable: la disparidad entre los principios democráticos y la realidad social. Afirma que el juego de los partidos, la competición electoral, no toca lo esencial —que es la lucha de clases— y que, por consiguiente, la democracia política es una ficción, una ilusión. El otro tipo de crítica insiste en un hecho que se puede resumir de la manera siguiente: toda democracia es una oligarquía. Toda democracia —y los seguidores de Maquiavelo dirían: todo régimen político— es siempre gobernada por una minoría. Se pudiera decir más aún, transformando una frase célebre de los norteamericanos: que si hay gobiernos del pueblo para el pueblo, no hay gobiernos del pueblo por el pueblo. Los gobiernos del pueblo para el pueblo pueden existir, al menos en teoría; los gobiernos por el pueblo, al menos en las sociedades numerosas y complejas, son imposibles. Toda democracia es una oligarquía, lo que viene a ser igual a decir que tanto en la democracia como en cualquier otro régimen político, gobierna un pequeño número de hombres, cosa que es un hecho incuestionable. Si tomamos como ejemplo la democracia británica del siglo XIX e incluso la del XX, o la democracia francesa, podremos constatar siempre que hay un pequeño número de hombres que ocupan las posiciones clave, las funciones decisivas. Además, argumentan los seguidores de Maquiavelo, en el seno de cada partido popular estos hombres constituyen una pequeña clase privilegiada, el estado mayor de los partidos, y cada vez más son los estados mayores los que gobiernan en los llamados partidos de masas, imponiendo su voluntad.

Por otra parte, añaden tales seguidores, lo que caracteriza a la democracia no es el hecho de que el pueblo gobierne, pues esto es imposible: quien gobierna es el carácter de los hombres; de esta manera, como los hombres que gobiernan

en la democracia tienen necesidad de obtener los votos de sus contemporáneos, se ven forzados a desarrollar determinadas cualidades, sobre todo la astucia y la elocuencia más que las cualidades de fuerza o de coraje. Y concluyen: las democracias son regímenes en los cuales los privilegiados que gobiernan —como en todos los sistemas— son fundamentalmente hombres astutos, elocuentes, del género de hombres de negocios y no del tipo violento o temerario.

Así, nos deslizamos hacia la crítica fundamental de los fascistas contra la democracia: la democracia como sistema de competición acaba siempre en una plutocracia. O sea, que cuando hay competición electoral, son los políticos, los *hommes de parole*, los que llegan a un primer plano, y éstos tienen siempre relaciones más o menos complejas con los hombres de dinero, ya que para ganar las elecciones y para gobernar en un régimen parlamentario se tiene necesidad del sostén de los hombres de dinero.[1]

En cierto sentido, esta argumentación es perfectamente verdadera. Pero tiene un inconveniente: que es demasiado verdadera y sencilla. Es, en efecto, incuestionable que no existe régimen alguno donde la mayoría, en tanto tal, ocupe el poder. Cuando este a aquel partido asegura que el pueblo

1. Quienes estén interesados por este género de consideraciones las encontrarán desarrolladas en el *Traité de sociologie générale* de Vilfredo Pareto, Ginebra, Droz, 1968: primera edición italiana, 1916, 2 vols. Los que quieran una versión diferente, más corta, aunque se trate de un libro menos conocido, la encontrarán en el libro de otro italiano, Gaetano Mosca, *Histoire des doctrines politiques depuis l'Antiquité jusq'à nos jours*, París, Payot, 1936. Y aquellos que busquen el mismo tipo de consideración a nivel de la vulgarización inteligente la encontrarán en el libro de James Burnham, *Les Machiavéliens*, París, Calmann-Lévy, «Liberté de l'sprit», *Tyrannies modernes*, París, Le livre de Poche, «Biblio Essais», 1995.

está en el poder o que el proletariado está en el poder, es pura mitología. Está claro que no existe ningún régimen concebible donde el proletariado —es decir, los millones de hombres que trabajan en las fábricas— pueda ejercer el poder. Y es bastante claro que no se pueda aseverar que el proletariado se convierta en clase dominante. Es una expresión vacía de significado; en cualquier sociedad siempre es la minoría quien gobierna.

Pero este tipo de énfasis verbal no lleva muy lejos, porque si es cierto que todo régimen —comprendido también el democrático— es una oligarquía, lo que resultaría interesante sería saber qué constituye a esta oligarquía dominante y cuál es la relación entre dicha oligarquía dominante y la mayoría; o, más exactamente, cuál es la capacidad de acción de la oligarquía dominante respecto a la masa de ciudadanos y cuáles son las garantías que tienen los ciudadanos respecto al gobierno: variadas consideraciones que muestran que pueden existir diferencias extremas entre las oligarquías.

También pudiéramos expresar el problema de la manera siguiente: admitamos, como lo dicen los seguidores de Maquiavelo, que todos los regímenes son oligárquicos. Una vez afirmado esto, la noción de oligarquía se volverá poco interesante pues, como ella es atribuible a la totalidad de los regímenes, el verdadero problema de la reflexión política será el de mostrar las distinciones entre las diferentes especies de oligarquías.

El problema para nosotros es conocer los caracteres específicos del tipo de oligarquía determinada democracia, así como ver en qué medida es fiel ese régimen a las ideologías que asegura responder.

*

Veamos, como ideología primera, la ideología de la soberanía popular: *la soberanía del pueblo*, y pasemos al siguiente problema: ¿Qué relación hay entre la noción de soberanía del pueblo y el sistema de competición por el ejercicio del poder, sistema en el que hemos visto la esencia del régimen democrático?

Hay, en el fondo, dos formas de establecer la relación entre la soberanía popular y la competición electoral. La primera consiste en asegurar que la democracia directa es imposible en las sociedades numerosas. No se puede reunir al conjunto de ciudadanos franceses en la plaza pública a la manera en que se podría reunir en la plaza pública a los ciudadanos de un pequeño cantón suizo o de una ciudad griega. Ya que no puede haber democracia directa se hace necesario, entonces, un sistema de representación, y como esto último es ineludible, es preciso que se pueda escoger, pues si aquellos que deben ser representados no pueden establecer una selección entre sus representantes, entonces la noción misma de representación pierde su significado.

El segundo método por el cual se puede ir de la noción de soberanía popular a la noción de competición electoral es levemente distinto. Consiste en decir que los regímenes democráticos modernos se han desarrollado ante todo en un país como Inglaterra a partir de las asambleas representativas. Las asambleas de la nobleza y de la burguesía tenían por función limitar las prerrogativas reales. Fueron reconocidas como competentes para fijar el impuesto real. Por consiguiente, lo que ha constituido la esencia de las instituciones representativas es la idea de que aquel que detentaba el poder no tenía todos los derechos, o más aún, que el gobierno legal implicaba, para determinados actos del poder ejecutivo,

el asentimiento de los gobernados. Se podría decir que el desarrollo de las instituciones parlamentarias modernas ha tendido a la ampliación de la esfera en la cual el asentimiento de los gobernados era necesario para el ejercicio del poder ejecutivo. De esta manera, la esencia del régimen parlamentario sería, por una parte, la limitación progresiva de las prerrogativas del poder ejecutivo, y, por otra, la constitucionalización progresiva del ejercicio del poder. Es decir: que los detentores del poder sólo podían actuar bajo determinadas leyes fijas; que el resultado de la constitucionalización del poder es la constitucionalidad del mismo poder ejecutivo. Durante siglos en la monarquía británica ha existido simplemente la limitación de las prerrogativas reales, la necesidad del asentimiento de los gobernados y la constitucionalización de determinados actos del poder real. Se alcanza el objetivo cuando ocurre la selección de quien detenta el poder ejecutivo según un procedimiento constitucional; en este caso, la constitucionalización se extiende al proceso de decidir quién tiene el poder ejecutivo. Se pasa de la constitucionalización parcial del poder y de la limitación del ejecutivo a la determinación, por los gobernados, del ejecutivo.

Así, si se quiere escoger el ejecutivo a partir de la idea de la constitucionalización del poder, se hace necesario un régimen pacífico de competición para dicho ejercicio del poder, volviendo, entonces, a los mecanismos electorales. En ambos casos, ya se tome el sistema a partir de la imposibilidad del gobierno directo o a partir de la limitación progresiva de las prerrogativas reales por las asambleas representativas, encontramos la idea de soberanía popular, puesto que, en el primer caso, se halla en el origen el gobierno directo o la representación, y, en el segundo caso, se tiene el asentimiento necesario de los gobernados para determinados actos del

poder, por ejemplo, la recaudación de impuestos. Así, es posible decir que el sistema de competición electoral está en la línea de una evolución que tiende al crecimiento de las garantías que reclaman los gobernados a los gobernantes, o más aún, a la sustitución progresiva de los representantes de los gobernados por un poder ejecutivo de origen diferente.

De esta manera, me parece que podemos asegurar, con la mayor honestidad, que la competencia electoral es una traducción posible de la idea de soberanía popular. Digo sólo «traducción posible» para dejar abierta la cuestión de saber si existen otras traducciones. Lo que quiero expresar es que el sistema de competición por el ejercicio del poder puede ser justificado perfectamente a partir de la idea de soberanía popular. En otros términos: todo régimen real es la traducción de una idea, y queda siempre por saber si esta traducción es fiel o si es una traición.

Vamos a examinar, desde dos puntos de vista diferentes, el problema de saber en qué medida dicha traducción es una traición: desde el punto de vista de la ideología y desde el punto de vista de los hechos.

Desde el punto de vista de las ideas: ¿Se traiciona la noción de soberanía popular al realizarla bajo la forma de una competición pacífica por el ejercicio del poder? A mi juicio, es una de las traducciones más fieles que se pueda concebir. En efecto: cuando los poderes son escogidos a partir de elecciones, el principio de legitimidad que desarrollan los juristas es que el poder viene del pueblo. El pueblo elige una Asamblea Nacional y esta Asamblea detenta la soberanía. Es a partir de una ficción jurídica, claro está, que se confirma la idea de que el poder viene del pueblo. Así, la idea de que el poder proviene del pueblo es naturalmente una idea vaga; si se quiere, una idea-mito, como todas las ideas políticas, ya

que la cuestión «¿de dónde viene el poder?» resulta ser una de las nociones filosóficas más difíciles de precisar. Esto quiere decir que en una sociedad con tal sistema, hay una suerte de convicción difusa de que los gobernantes no gobiernan ni por derecho de nacimiento ni debido a una capacidad personal excepcional, sino porque el pueblo —los gobernados— así lo ha querido.

Es posible que luego los gobernantes hagan las cosas de modo distinto a como querían los gobernados. Esto es otro asunto. Veremos cómo el hecho de que los gobernados pueden escoger a sus gobernantes, incluso de manera indirecta, es una idea extraordinariamente revolucionaria. Estamos habituados a eso desde hace algún tiempo y no nos sorprende, pero, en el fondo, si tomamos la totalidad de las sociedades humanas, resultaría un régimen completamente improbable, absolutamente difícil de hacer funcionar, pues, normalmente, los gobernantes tienen el más vivo deseo de justificarse diciendo que su poder está legitimado por Dios, por el destino, por la Historia, por el porvenir o por todo género de nociones grandiosas y abstractas, tendiendo siempre a confirmar el poder a través de una suerte de metafísica.

Naturalmente, los gobernantes democráticos también lo hacen, y la teoría democrática que se enseña en las escuelas está claramente destinada a legitimar el derecho al gobierno de los políticos que dirigen los partidos. Es bien cierto que esta legitimación es similar al derecho divino de los reyes o al derecho del proletariado en los regímenes comunistas. Pero es una metafísica que presenta un carácter particular, pues busca como resultado reconocer que los gobernantes están al servicio de los gobernados, o más aún, en teoría, que son los gobernados quienes deben tener la última palabra. También es bastante cierto, muy a menudo, que aquellos que ponen

en marcha este tipo de ideas creen confirmar simplemente su poder y creen, además, contar con la posibilidad de gobernar según sus ideas. Sólo una vez que se ha puesto en circulación la noción de que los gobernantes son los representantes y no los dueños de los gobernados, las consecuencias pueden ir más allá de lo que desearían los gobernantes. El sistema de competición pacífica, al postular la idea de soberanía popular, conduce a una noción difusa según la cual los gobernantes representan a los gobernados y deben servirlos, cosa que no impide a los gobernantes actuar según su fantasía y a menudo contra el deseo y el interés de los gobernados, pero dicha idea limita singularmente ese tipo de fenómeno.

En segundo lugar, se plantea la cuestión de saber si, de hecho, la mencionada traducción es una traición, esto es: ¿Hasta qué punto los pueblos o los gobernados llegan a imponer sus deseos, su voluntad, en un sistema de competición electoral?

Por supuesto, hay que empezar por decir que hay tal variedad de sistemas de competición electoral que es imposible ofrecer una respuesta categórica a un problema de ese tipo. Lo que sí resulta real es que a menudo, incluso en las democracias más fieles a sus ideas, los gobernantes imponen a los gobernados decisiones que no complacen a éstos, y yo diría que esto ocurre para bien, porque es evidente que si se le preguntara a la masa de ciudadanos lo que éstos desean, es poco probable que el resultado responda a los intereses a largo plazo de la colectividad. Además, en materia de política exterior, los problemas son a menudo de tal complejidad que es imposible tener en cuenta la opinión de los gobernados.

Todo el mundo conoce la fórmula de Valéry sobre la política: «La política ha sido, durante siglos, el arte de impedir a los hombres que se mezclen en lo que les concierne: la po-

lítica se ha convertido en el arte de interrogarlos acerca de lo que ignoran». Hay algo de verdad en esta frase, y sería absurdo decir que la democracia sólo se realiza cuando los gobernantes se limitan, en cada instante, a expresar los deseos de la masa o de la mayoría. Primero, porque nunca se sabe a ciencia cierta lo que quiere la mayoría. Segundo, porque sobre gran parte de los problemas técnicos la población no quiere saber nada o sería completamente incapaz de expresar lo que quiere. El objetivo de un régimen democrático no es suprimir toda iniciativa de los gobernantes, sino lograr que dicha iniciativa se ejerza en los marcos previstos y según reglas fijadas de antemano.

De manera general, lo que se puede decir es que según los regímenes sociales subyacentes al sistema de competición electoral, habrá determinada aprobación de los gobernantes por los gobernados, y pueden darse perfectamente casos en los que la mayoría de los ciudadanos tenga la impresión de que un régimen, incluso democrático, no representa su voluntad. Limitémonos por un momento a constatar que ningún régimen, ni siquiera democrático, garantiza que los gobernados tengan todo el tiempo una impresión de libertad o de poder. No hay sistema, ni siquiera el sistema de competición electoral, susceptible de garantizar que la mayoría de los ciudadanos, en cada momento, se sienta auténticamente representada por el poder ejecutivo. Lo que sí está claro, en contraposición, es que un régimen de este orden da oportunidad a la expresión de los sentimientos de los gobernados, y veremos, incluso, que el dinamismo propio del sistema de competición electoral es lograr que las masas populares ejerzan una influencia creciente sobre la marcha de los regímenes democráticos.

La verdadera dificultad, cuando observamos esta traducción de la idea de soberanía popular, no radica en que tal tra-

ducción sea imperfecta, pues es propio de las instituciones traducir de manera imperfecta las ideas: la dificultad radica en que en la noción de soberanía popular subyacen dos ideas muy diferentes. La primera es que el poder debe expresar el sentimiento del pueblo o, al menos, de la mayoría del pueblo. En *El contrato social*,[2] por ejemplo, la idea dominante es que el poder debe ser la expresión del pueblo, considerado éste como un conjunto coherente. La segunda idea —que es en el fondo una idea bastante diferente— postula la constitucionalidad del poder: que éste sea ejercido según reglas, en el respeto de un determinado número de principios jurídicos aplicables a todos los ciudadanos.

Ahora bien, una de las dos ideas —la soberanía popular concebida como voluntad del pueblo— puede llevar a la dictadura del pueblo. El pueblo —o aquellos que dicen representarlo— desean contar con la totalidad del poder. La segunda idea entraña como elemento fundamental el respeto a la oposición. Por un lado, la soberanía popular conduce al omnipoder de la mayoría popular, mientras que, por otro lado, la idea de la constitucionalización de los poderes lleva a la conclusión de que la esencia de dicho régimen es el respeto a la oposición.

Así, la contradicción entre ambas ideas —expresar la voluntad del pueblo y respetar la oposición— es evidente, y la mejor prueba es la contradicción de esas ideas a través de la Revolución Francesa.

*

Pasemos a la segunda idea democrática, *la idea de libertad*, y tratemos de ver los diversos significados de la palabra

2. Jean-Jacques Rousseau, primera edición en 1762.

libertad y la relación entre dichos significados en el sistema de competición electoral.

Primera definición de la libertad: ser libre políticamente es participar en la formación o en el ejercicio del poder. Ser libre es ser un ciudadano, o lo que es lo mismo, tener derecho al voto, derecho a la candidatura y, por consiguiente, a ser uno de los gobernantes. En este sentido, podemos decir que la libertad es el derecho de participación en la competencia por el ejercicio del poder.

El segundo significado de la palabra libertad es diferente: ser libre sería estar protegido contra la arbitrariedad de los que detentan el poder. Sería, utilizando la terminología de Montesquieu, la idea de seguridad: la seguridad de no ser detenido sin contar con el cumplimiento de determinadas formalidades; sería gozar de los derechos reconocidos a todos los ciudadanos por las leyes. La líbertad-seguridad o la libertad-respeto de los derechos personales de ninguna manera se confunden, es fácil de ver, con la libertad de participación en la competición por el ejercicio del poder.

Un tercer significado de la palabra libertad pudiera ser el de libertad-capacidad o libertad-plenitud de la persona, esto es, la posibilidad de realizarse en la vida social. Imaginemos el ejemplo de una minoría en una sociedad, minoría religiosa o racial, que incluso si se le reconoce el derecho de participar en la competición electoral, incluso si se le reconoce la seguridad, se ve impedida —si no por las leyes al menos por el efecto de las costumbres— de contar con la misma situación que los demás miembros de la sociedad. Esta imposibilidad de realizarse en la sociedad es algo imposible de definir con todo rigor debido a sus múltiples gradaciones. No obstante, es una de las ideas que parece ligada a la libertad.

Por último, un cuarto significado de la palabra libertad: la libertad-autonomía, es decir, la capacidad, por parte del individuo, de no ser absorbido completamente por los grupos intermediarios o por el grupo nacional; la capacidad de poder escoger por sí mismo sus ideas, su manera de vivir, su partido político, su religión: un cierto grado de libertad-opción o de libertad-autonomía respecto a las obligaciones tanto de la sociedad como del Estado.

Resulta evidente, por otra parte, que esta libertad-opción puede ser definida ya sea en relación con las leyes, ya sea en relación con las costumbres; y se puede decir, de manera general, que la libertad en relación con el Estado es a menudo tanto más grande mientras menor sea la libertad en relación con las costumbres, en el sentido de que el Estado da a los individuos más libertad de escoger mientras que la sociedad, por el contrario, les deja menos margen. Las sociedades moralmente unificadas no necesitan que el Estado reglamente lo que debe y no debe hacer.[3]

Observaciones sobre las anteriores definiciones:

1. Está claro que el sistema de competición electoral no implica la seguridad de las personas, es decir: que la participación en la competición electoral no entraña necesariamente el respeto por los derechos personales en el conjunto de la sociedad. Veamos que en el momento de la Liberación se reintrodujo la competición electoral antes de volver a instituir la garantía por las libertades personales. No digo que haya sido o no razonable, quiero simplemente mostrar que ambas nociones son disociables. Puede darse una so-

3. Véase R. Aron, *Ensayo sobre las libertades*, Madrid, Alianza, 1966.

ciedad donde se vote libremente, pero en la cual, sin embargo, se corra el riesgo de ser arrestado por razones vagas y de ir a prisión por crímenes difícilmente definibles. Por otra parte, para tomar un ejemplo cercano a nosotros, cuando los occidentales nos distraemos introduciendo regímenes electorales en Indonesia, Egipto, la India o en otros muchos países del mundo, vemos coexistir las ametralladoras con las urnas electorales. Pueden incorporarse a una sociedad procesos electorales y no respetarse, a la vez, las libertades personales. Esto puede parecer banal, pero tiene una gran importancia, ya que algunos pudieran pensar que la garantía de un Estado de derecho o la garantía de las libertades personales es más importante que la competencia electoral. A menudo se asocian ambas, pero no hay ninguna necesidad de que las dos marchen juntas. Lo que yo diría, sin duda, sería que en la mitad de siglo que acaba de terminar la competición electoral ha hecho grandes progresos en el mundo occidental, y que el respeto por las libertades personales ha ido en regresión. Esto no quiere decir que ambos movimientos sean necesariamente contradictorios sino que, si se quiere meditar con un mínimo de claridad, hay que saber distinguirlos.

2. La participación en la competencia electoral no implica de ninguna manera la libertad en el sentido nº 3, esto es, el sentimiento de realización de un individuo, su capacidad de desarrollo en la sociedad. Pienso, por ejemplo, en un caso como el de la India, donde se acaba de introducir la competencia electoral en una masa de 140 millones de electores.[4]

4. La Constitución de la Unión india, proclamada el 26 de enero de 1950, prevé la elección en sufragio universal de los representantes de la Cámara del pueblo.

Resulta evidente que no basta con introducir elecciones para que la situación concreta de los campesinos en la India sea transformada. Por consiguiente, la libertad de participación política puede ser algo muy preciado en ciertas condiciones, pero no concede automáticamente la libertad en el sentido de plenitud o de capacidad del individuo.

3. Está claro que las libertades formales o, lo que es lo mismo, la libertad electoral, de voto, no interesan de la misma manera a los distintos miembros de la sociedad. Se puede aseverar que la participación en el juego político interesa más a los privilegiados y a los parcialmente privilegiados que a las masas populares; y hay, también, un número de libertades personales que no interesan de la misma manera a los ciudadanos.

4. Las restricciones a la iniciativa de los individuos pueden referirse lo mismo a los grupos intermediarios que al Estado. Puede haber perfectamente un movimiento simultáneo que tienda a liberar a los individuos respecto a los grupos más próximos sometiéndolos a los más alejados del entorno inmediato. O sea, que uno de los efectos del sistema de competición electoral es disolver las colectividades inmediatas reforzando el Estado. Si se quiere definir la libertad, hay que tener en cuenta simultáneamente las relaciones del individuo con los grupos cercanos y con los más lejanos. Por otra parte, está claro, también, que el hecho de que el poder sea virtualmente escogido por los gobernados no implica la limitación del poder. Para tomar un ejemplo bastante burdo, veamos que la idea inicial de la representación ha sido, tal vez, que el impuesto no pueda ser acordado sin el consentimiento de los gobernados. Hoy hemos alcanzado el propósito de esta concepción, ya que no hay impuesto que no deba ser aprobado por los gobernados por medio de las Asambleas, pero esto no quiere decir que el gobierno democrático extraiga menos

impuestos que los impuestos arbitrarios extraídos antiguamente por las monarquías: los impuestos pueden ser consentidos por los gobernados y volverse cada vez más gravosos. Esto no significa tampoco que tengamos que volver a un régimen donde los impuestos fuesen fijados arbitrariamente por el poder, aunque la constitucionalidad de los poderes no pueda prohibir su ampliación. En el mejor libro de Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir*,[5] se puede ver cómo la transformación jurídica del poder en las sociedades occidentales es acompañada por una ampliación de los propios poderes.

5. Quinta y última observación: según las sociedades, se puede otorgar más o menos valor a la pluralidad de partidos e ideologías. Actualmente, en el mundo occidental se enfatiza siempre el hecho de que en nuestros países exista la alternativa entre ideologías y partidos, lo cual es bastante cierto. Algunas sociedades pueden no dar la misma importancia a dicha pluralidad cuando los individuos tienen la impresión de adherirse a la ideología dominante y, como consecuencia, no experimentan la necesidad de otras alternativas.

La conclusión de las anteriores observaciones es la siguiente: si la competición electoral es un elemento de la libertad, no constituye, sin embargo, la totalidad de dicha libertad; existen muchas formas de libertad que pueden no existir a pesar de la competición electoral. En cuanto al sentimiento de libertad, es la noción más huidiza e indefinible: en una sociedad dada, el sentimiento de libertad es necesariamente variable según las clases y las personas. Se puede tener perfectamente una sociedad libre donde se respeten las

5. Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Ginebra, Cheval ailé, 1945.

libertades personales, donde se practique la competición electoral, donde exista un alto grado de autonomía respecto al grupo total y a los intermediarios; y pese a todo lo anterior, pueden haber, en dicha sociedad, masas populares sin el sentimiento de libertad, con la impresión de que el régimen es contrario a sus intereses o deseos.

Finalmente, ¿cuál es la relación entre el concepto de libertad y la competición por el ejercicio del poder?

La primera conclusión a extraer es que la competición electoral garantiza sólo una libertad: la de participar en la elección de los gobernantes, lo cual no basta para garantizar el conjunto de libertades. Si tomamos en consideración las sociedades modernas, la verdadera cuestión es la siguiente: ¿habría en las sociedades modernas de tipo industrial alguna posibilidad de conservar las libertades personales, la libertad-plenitud y la libertad-autonomía si, se suprime la competición electoral? En el pasado han existido regímenes tradicionales, sin competición electoral, donde había respeto por las libertades personales. Han existido, para emplear la expresión de los alemanes, Estados de derecho (Estado de derecho es la traducción de *Rechtsstaat*, Estado conforme a un derecho, es decir: constitucionalización de los poderes) sin competición electoral. Sin embargo, en las sociedades industriales, no es muy seguro que se pueda suprimir la competición electoral sin suprimir a la vez las libertades personales y la posibilidad de autonomía del individuo. Esto se explica por una razón fácil de comprender. Guglielmo Ferrero[6] ha

6. Guglielmo Ferrero (1871-1942), sociólogo e historiador, autor de *Grandezza e Decadenza di Roma*, Milán, Treves, 1902-1907; *Aventure, Bonaparte en Italie*, París, Plon, 1936, reed. en Fallois, 1994; *Reconstruction, Talleyrand à Vienne*, 1940, reed. en Fallois, 1996; *Pouvoir, les génies invisibles de la cité*, Nueva York, Brentano's, 1942.

dicho que en cada época hay determinadas ideologías más o menos difusas que fijan, en la conciencia del individuo, las reglas según las cuales se escoge y se ocupa el poder. Añade que la antigua legitimidad, fundada sobre el derecho de nacimiento, está muerta, que la actual legitimidad es la democracia, o lo que es igual, la concepción vaga de que los individuos deben escoger ellos mismos a sus gobernantes, y que la única forma de expresión y de traducción de esta idea de la elección de los gobernantes por parte de los gobernados son las elecciones.

Si expresáramos esta idea en el estilo de Maquiavelo, obtendríamos aproximadamente las palabras de Gaetano Mosca: cada minoría dirigente tiene una ideología que la justifica, y como los hombres creen en tal ideología legitimadora, hay que aplicarla, pues si no se aplica los hombres tendrían la impresión de que el poder no es legítimo y no lo obedecerían.

Sería lo mismo tomar la fórmula de Ferrero o lo que Mosca llama la *fórmula* de cada minoría privilegiada. En la época actual de las sociedades industriales ya no se cree en el principio de herencia como mecanismo para escoger a los gobernantes, ya no se cree en la diferencia de estatus personal, ya no se acepta el derecho de nacimiento para los aristócratas y, si se acepta tal derecho para los monarcas, es sólo a condición de que ellos no gobiernen y de que subsista la otra fórmula de legitimidad.

Así pues, la única forma de legitimidad que parece sobrevivir es la legitimidad democrática y la elección de los gobernantes por los gobernados. Si se rechaza la fórmula de legitimidad aceptada por el pueblo, quizá se llegue a recurrir, cada vez más, a medios arbitrarios. Tal vez el despotismo —el despotismo llevado hasta la supresión de las libertades

personales— es la consecuencia más o menos inevitable de la violación del principio de legitimidad. Me expreso moderadamente y con signos de interrogación ya que, al punto donde hemos llegado, estoy bastante lejos de tener a mano una demostración; sólo ofrezco una sugestión.

*

Ahora llegamos a la tercera idea, que es necesario confrontar con la realidad: *la idea de la igualdad*. ¿En qué medida el sistema de competición electoral es una traducción de la ideología de la igualdad?

Primera observación, extremadamente sencilla: en la medida en que el sistema de competición electoral se amplía a todos los miembros de la sociedad, este sistema implica al menos un tipo de igualdad: la igualdad política. Si resulta cierto que al principio la lucha electoral estaba limitada a una minoría, parece, entonces, que existía una lógica específica de la idea que ha llevado a la ampliación del derecho al voto. Pudiera decirse, además, que cuando se ha querido aplicar la idea según la cual los gobernados escogen a sus gobernantes, o según la cual puede haber lucha pacífica por el ejercicio del poder, progresivamente se ha reconocido el derecho de igualdad de todos los individuos a ser ciudadanos, o sea, a participar en la competición.

Las cosas, naturalmente, han transcurrido de forma algo distinta: es debido a la creencia en la igualdad de los hombres, a los que se les ha concedido el derecho a participar en la competición por el ejercicio del poder. Sea lo que fuere, existe una relación determinada entre la lucha electoral y la idea de igualdad, pues cada competición coloca a todos los hombres de la sociedad en igualdad de condiciones, al me-

nos en lo que concierne a la participación en la elección de los gobernantes.

También pudiera añadirse que, si se coloca la noción de igualdad en la base del sistema de lucha electoral, cobra una suerte de impronta imposible de borrar en la realidad democrática que tiene lugar. Si los hombres son iguales, ¿hasta qué punto, entonces, dicha igualdad ha de ser limitada al espacio político? La idea de igualdad, primero relacionada al sistema político de competición electoral, va extendiéndose sistemáticamente, de hecho, a otros dominios. Así, encontramos las antítesis constitutivas por lo general de la realidad democrática.

Hemos visto, a propósito de la idea de soberanía popular, dos resultados posibles: o el poder absoluto de la mayoría que representa el pueblo, o la constitucionalización del poder. Puede añadirse otra forma de oposición que creo vinculada a la primera: la oposición entre la libertad de las personas y la idea de igualdad.

Hay dos expresiones posibles de la soberanía popular: una radica en que la mayoría ostente el máximo de poderes; la otra radica en el máximo de respeto por la oposición. De la misma manera, hay dos ideas factibles de democracia: la primera, el máximo de autonomía de los individuos respecto al Estado; y la segunda, el máximo de igualdad entre los individuos. Ahora bien, es probable que estas dos ideas no puedan ser aplicadas simultáneamente, es decir, que no pueda haber una sociedad donde los individuos tengan el máximo de libertad respecto al Estado y donde, a la vez, tengan el máximo de igualdad en el orden social y económico. Conviven, en el sistema democrático, dos tendencias: una es la tendencia que se puede llamar constitucional o liberal, que lleva hacia la limitación de los poderes del Estado y al reforza-

miento de los derechos del individuo; la segunda persevera en el omnipoder del pueblo o de la mayoría del pueblo y, simultáneamente, quiere alcanzar el máximo de igualdad entre los individuos.

Ambas tendencias de la democracia se han visto representadas claramente en la historia, pues lo que llamamos régimen democrático se ha establecido en Europa según dos procesos diferentes y según dos métodos diferentes. Uno ha sido el método inglés, que ha consistido en ampliar progresivamente las libertades aristocráticas: el sistema democrático británico es el resultado de una evolución progresiva del sistema de libertad de los privilegiados en la monarquía. El segundo método de realización ha sido el francés, que ha pasado por una revolución, por la inversión violenta de la autoridad tradicional y la sustitución de dicha autoridad tradicional por una esencialmente nueva, fundada en un principio absoluto.

El primer modo de realización favorece evidentemente a las democracias de tipo liberal, es decir, a aquellas que hacen énfasis en los derechos del individuo. El segundo modo favorece la tendencia igualitaria. El primero conduce, sobre todo, a un régimen constitucional. El segundo tiende eternamente a un régimen estatal.

Esta oposición histórica entre dos modos de realización es entonces, a la vez, una oposición entre dos ideas y, naturalmente, podemos buscar en las teorías el origen de dichas tendencias. Podemos decir que la tendencia liberal está expresada en la filosofía inglesa de un pensador como Locke, para quien lo esencial era garantizar los derechos de las personas frente a la arbitrariedad del poder; la tendencia estatal, igualitaria, está expresada, si no en el verdadero *Contrato social,* al menos en su interpretación en el mo-

mento de la Revolución. Lo que resulta esencial, de esta manera, es la noción casi mística de la soberanía popular: la idea de que el pueblo, en tanto tal, puede y debe constituir el origen del poder y que, por consiguiente, es más importante garantizar el origen popular de los poderes que limitarlos.

Lógicamente, si se buscase más lejos en la historia de las ideas, encontraríamos numerosas y contradictorias filosofías como origen de ambas tendencias. Ciertas filosofías de la democracia son filosofías optimistas, y se puede decir que la democracia inspirada en Rousseau está fundada sobre una visión optimista de la naturaleza humana: ya que los hombres son buenos por naturaleza, basta con tener a raya las tradiciones irracionales y a los privilegiados para que los hombres se gobiernen por sí mismos. Pero si resulta posible justificar la democracia a través del optimismo, es posible también hacerlo a través del pesimismo. Rousseau justificaba la democracia por medio de la idea de que los hombres son buenos. Digamos que los seguidores de Maquiavelo justifican la democracia por medio de la idea contraria: los hombres no son buenos. En efecto, se puede argumentar: los hombres son buenos, entonces se pueden gobernar por sí mismos; pero se puede argumentar también: los hombres no son buenos, limitemos entonces los poderes que damos a algunos; mientras menos buenos sean los hombres, menos poder se les debe dejar a los gobernantes.

A mi juicio, la justificación más pertinente de la democracia no radica en la eficacia del gobierno de los hombres que se gobiernan por sí mismos, sino en la protección que aporta la democracia contra los excesos de los gobernantes.

También se ha dicho que la democracia procede de una filosofía religiosa: que es la aplicación, en el orden político,

de las ideas cristianas. Es de esta manera que Bergson, en *Les Deux Sources de la morale et de la religion,*[7] dice que la idea de libertad-igualdad-fraternidad es algo que trasciende las religiones cerradas, algo que no está de acuerdo con las sociedades naturales y que es el eco, en la conciencia de los hombres, del llamamiento cristiano. Puede ser cierto, aun cuando haya transcurrido un buen número de siglos entre el instante cuando fue oído por primera vez el llamamiento cristiano y el instante en que se extrajo la conclusión de que era necesario un sistema de competición pacífica por el ejercicio del poder. Es verdad que el cristianismo, o las ideas cristianas, es uno de los orígenes de la concepción del hombre —libertad, igualdad, fraternidad— que se expresará luego en las instituciones democráticas. Pero es también cierto que la democracia moderna nace de una revuelta contra la filosofía cristiana o, al menos, contra la religión católica en tanto institución. Si vemos el caso de Francia, podemos argumentar que la filosofía que más ha contribuido al desarrollo de la democracia —tal como la entienden los franceses— es una filosofía de tipo racional opuesta al catolicismo, al menos en tanto que poder social, y en la medida en que el catolicismo justificaba el sistema de la monarquía y de los órdenes privilegiados. Si hay un origen cristiano de la democracia, hay también un origen bien visible en forma de filosofía racionalista —si no anticristiana, al menos anticatólica— que hacía énfasis en la idea de la capacidad de los hombres de organizar racionalmente las sociedades.

Lo que está claro, en cualquier caso, es lo siguiente: hay, en las ideas democráticas, un número determinado de antí-

7. Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, París, Alcan, 1932.

tesis fundamentales vinculadas a la esencia misma del pensamiento democrático y de la institución democrática; sin embargo, lo que resulta decisivo en términos históricos es la oposición entre ambos métodos; lo que resulta decisivo no es tanto que se piense de manera abstracta en uno de los casos con la fórmula «garantía de las libertades personales», y en el otro con la fórmula «igualdad de los hombres y poder del pueblo»; lo fundamental es el método de realización: a través de la democratización de las instituciones aristocráticas, o de la realización repentina por el derrumbamiento violento de la sociedad aristocrática y la monarquía. Pues esta oposición se halla vinculada al contraste entre dos métodos: por un lado, el método empírico y progresivo; y por otro, el método del racionalismo revolucionario.

La oposición entre ambos métodos puede ir tan lejos que da la impresión de una oposición fundamental. Se habla mucho hoy en día de las «dos democracias», que corresponderían a civilizaciones diferentes. Hay una lectura imprescindible: la de los filósofos ingleses durante la Revolución Francesa, en particular la lectura de Edmund Burke y sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa.*[8] Burke y su escuela consideraban en la época que la Revolución Francesa, lejos de ser paralela a la evolución de la sociedad británica, era algo fundamentalmente opuesto: la afirmación de un principio absolutamente revolucionario respecto a todas las tradiciones europeas con cambios absolutamente imprevisibles. Burke hablaba con indignación de la destrucción de todas las estructuras sociales tradicionales por un inflexible partido revolucionario, convencido de representar, él sólo, la libertad o la democracia y, por consiguiente, que consideraba a aquellos

8. Primera edición inglesa en 1790.

que no formaban parte de dicho partido como reaccionarios, como partidarios del Antiguo Régimen.

Hay sin duda alguna una oposición, y una oposición profunda, entre los dos métodos de realización de las ideas democráticas: uno mediante un cambio violento, el otro mediante la progresión y ampliación de las libertades democráticas a través del método empírico, respetando los derechos adquiridos, suprimiendo los privilegios en tres generaciones y no en una sola, arruinando a los ricos por medio de impuestos sobre las herencias en lugar de arruinarlos tomando sus castillos. Sin embargo, siglo y medio después tenemos la impresión de que estas dos formas de realización de ideas análogas no constituían una oposición fundamental de dos maneras de pensar el mundo.

¿Se encontrarán de aquí a un siglo y medio ambos métodos de realización en el mismo campo? No podemos asegurarlo, y nadie puede saberlo por anticipado. Pero la duda subsiste: desde el origen de la idea democrática había dos tendencias, una liberal y otra autoritaria, popular, una tendencia a la autonomía de las personas y otra al poder del Estado, o más aún, una tendencia a las libertades individuales y otra a la igualdad social. Ambas tendencias nunca han hecho buena pareja, y la historia, para facilitar nuestras consideraciones, las ha disociado hoy de forma singularmente acentuada.

Capítulo 3

LA INESTABILIDAD DE LAS DEMOCRACIAS. SUS CAUSAS

Todo régimen político comporta cierto número de factores de inestabilidad. Dichos factores son probablemente más notables en el caso de las democracias, y trataré de mostrar las razones por las cuales el régimen democrático, definido como la competición pacífica por el ejercicio del poder, es inestable por naturaleza. Esto me llevará a indagar cómo se llega a mantener dicha inestabilidad dentro de límites tolerables. Luego estudiaré la corrupción de las democracias, es decir, cuando la inestabilidad sobrepasa los límites tolerables dificultando el funcionamiento del régimen.

¿Cuáles son las causas profundas de la inestabilidad vinculadas a la esencia del régimen? A mi juicio hay tres principales: la primera está ligada al propio sistema de la lucha pacífica por el poder, pues esta competencia supone una lucha continua entre los individuos y entre los grupos. Al no estar determinados para siempre los detentores del poder, entonces todas las ambiciones están permitidas, de ahí una perpetua incertidumbre acerca del lugar de cada uno en el régimen, cosa que mantiene simultáneamente la dinámica y la inestabilidad.

Se podría decir que el sistema democrático entraña, por esencia, la organización del descontento. Entiendo por «organización del descontento» el hecho de que todo grupo ex-

pulsado del poder tiende a explicar a los gobernados hasta qué punto han sido maltratados por los gobernantes, mientras que la tendencia natural de los gobernantes, en los regímenes estables, es cantar sus propias alabanzas.

Por esencia, la democracia es entonces el único régimen que incita a los gobernados a protestar contra los gobernantes. La organización del descontento implica ventajas considerables para los ciudadanos, pero también, enormes inconvenientes para el poder. Las democracias funcionan cuando se mantiene el equilibrio entre ambos factores.

La segunda causa de inestabilidad se debe a los vínculos entre la competencia por el ejercicio del poder y la estructura social en la que el régimen está insertado. O bien los electos son los privilegiados, los poderosos y, en tal caso, se denuncia la falsa democracia, la democracia aristocrática, o, como se suele decir en algunos países del Cercano Oriente, la «democracia del pachá». O bien los electos no son los que detentan el poder social y, en tal caso, aparece un factor que resulta decisivo para la estructura de los regímenes democráticos, a saber: la disociación, y hasta cierto punto la rivalidad o el conflicto, entre el poder social y el político. Creo que los regímenes democráticos son los únicos, en la historia, donde los poderosos no son al mismo tiempo los gobernantes, o más aún, donde los gobernantes son o pueden ser encontrados en las clases menos privilegiadas, o incluso, a veces, en las clases sin ningún privilegio.

Esta disociación entre poder político y poder social es realmente el rasgo fundamental de los regímenes democráticos. Ella explica, a la vez, las ventajas de las democracias y su debilidad potencial, en la medida en que el conflicto entre poder social y poder político puede transgredir determinados límites, conduciendo al régimen a su ruina.

La tercera causa de inestabilidad del régimen democrático podría ser definida de la siguiente manera: el régimen democrático parece ser el único que por sus propios principios no tiene que defenderse frente a los enemigos. La idea es muy sencilla: siendo definida la democracia como la organización de la competición pacífica, no es fácil ver cómo se puede prohibir, a los que no acepten el sistema, que participen en él a su manera. La idea también puede explicarse así: todo régimen de competición pacífica supone rivalidades y disputas entre grupos e individuos, pero, por otro lado, hay querellas que no se pueden resolver pacíficamente. ¿Cuál es la intensidad de las disputas compatible con la existencia del régimen democrático?

Ésas son las tres causas fundamentales de inestabilidad que a continuación veremos, tratando de indicar, al mismo tiempo, cuáles son los medios —no los medios producidos por la imaginación de los hombres, sino los hallados por la historia— para mantener dichas causas dentro de límites tolerables.

*

Primera causa de inestabilidad, debida a la ambición de los hombres y a la apelación a las masas.

Es necesario, para empezar, insistir sobre la verdad evidente de que la ambición de los hombres no es algo malo en sí mismo. Es algo normal vinculado a la naturaleza humana o, al menos, a la naturaleza de los hombres que hacen de la política un atributo personal. Si los hombres que hacen política no fueran ambiciosos, el régimen probablemente sería peor, pues habría que preguntarse qué sentido tiene hacer política si no se posee alguna forma de ambición. Aquellos que se

ocupan de la política sin ser ambiciosos se transforman en periodistas o en observadores, funciones más o menos agradables pero que ciertamente los dejan fuera de la política activa.

No empecemos, entonces, por caer en el defecto de la mayor parte de los profesores que erigen en virtud propia la incapacidad de ambición o su propia incapacidad de satisfacerla, y no postulemos como principio que la ambición de los políticos sea una desgracia. Es bueno que ellos tengan ambición. La única dificultad es que dicha ambición debe traducirse en utilidad para la ciudad, es decir, que es preciso organizar las condiciones de la lucha pacífica de manera tal que la ambición de los hombres no destruya el régimen. Para emplear las palabras de Maquiavelo, todos los regímenes políticos han sido una forma de utilizar, para bien de la ciudad, los defectos y los egoísmos de los hombres. El problema que se plantea en un régimen democrático es cómo organizar la competencia pacífica de manera que la ambición humana sea útil a la comunidad.

Naturalmente hay numerosas formas de organizar esta competencia de forma que se normalice la ambición humana. Después de todo las Constituciones son de algún modo una forma de normalizar el curso de las ambiciones humanas. Simplemente quisiera indicar, entre muchos otros, algunos métodos para alcanzar dichos fines.

Primera observación: el número uno, aquel que, en todos los regímenes, es decisivo, no es designado de una vez por todas. Por número uno entiendo aquel que en verdad detenta el poder. Así, un hombre auténticamente ambicioso no estará satisfecho hasta llegar a ser el número uno. Para emplear una expresión usada por algunos políticos de hoy, «la gloria no se comparte»: la expresión es del general de Gaulle. Lo cual significa, en el estilo vulgar que empleo aquí: que nadie estará satisfecho hasta no convertirse en el número uno.

Por otra parte, la necesidad del número uno se debe a que todo gobierno, todo poder, implica necesariamente un elemento de mando que sólo será eficaz cuando una persona, y sólo una persona, tome la decisión. No hay poder que no implique un hombre en la cima. En los sistemas monárquicos, la ventaja es que siendo determinado el ocupante del primer lugar por reglas sustraídas a la ambición de los hombres, las ambiciones sólo podrán desencadenarse alrededor o debajo del número uno: la existencia de un número uno indiscutible es evidentemente un factor de estabilidad.

La dificultad del régimen donde el número uno es sustraído a la ambición de los hombres radica en que si el sistema de transmisión no funciona, pueden haber luchas despiadadas entre los pretendientes al trono, y recaemos en los inconvenientes de la inestabilidad.

En los regímenes democráticos que funcionan bien, siempre existe el esfuerzo de brindar al número uno una estabilidad y una autoridad suficientes para que pueda ejercer las funciones indispensables de mando. Por ejemplo, en la Constitución norteamericana, el número uno es elegido por sufragio universal. El sistema resulta un poco más complicado ya que es a dos vueltas, pero prácticamente siempre hay en un sistema de tipo presidencial un elemento plebiscitario que confiere al detentor temporal del poder supremo una autoridad y un esplendor particulares.

Durante cuatro años el número uno es apartado de la lucha por las ambiciones personales y, durante cuatro años, las ambiciones se desencadenan debajo y a su alrededor, siendo la manera de satisfacer las ambiciones obtener los beneplácitos de este o aquel grupo o del detentor del poder supremo, aunque nadie pueda acceder a él.

En el sistema británico se alcanza de otra manera un resultado diferente: el número uno es el jefe de un partido ma-

yoritario, y resulta imposible para un hombre de un partido mayoritario soñar con derribar a su jefe, salvo en períodos completamente excepcionales.

Podemos ver, entonces, que en estos dos sistemas —uno donde el presidente de la República es elegido mediante una suerte de plebiscito, el otro donde el jefe del partido mayoritario accede automáticamente al poder— al ocupante del primer puesto se le aparta durante algún tiempo de las rivalidades y conflictos. De lo cual resulta, pues, un elemento de estabilidad ausente en los países donde el número uno no está revestido del prestigio necesario.

Opuesto por completo al sistema británico y al norteamericano, tenemos el sistema francés, en el cual el número uno está tan desprovisto de brillo y del prestigio necesario que, en ciertos casos, se llega a escoger a alguien imposibilitado de ejercer una autonomía auténtica. Esto era muy frecuente bajo la III República, donde el número uno era simplemente la personalidad menos destacada y, por tanto, susceptible de actuar como elemento de equilibrio entre las personalidades destacadas. Es un sistema posible, pues todos los sistemas son posibles; aunque tiene el inconveniente inmediato de permitir el desencadenamiento de las ambiciones personales y de ofrecer a los mismos colaboradores del gobierno supremo la posibilidad de intrigar contra su jefe, situación que multiplica la inestabilidad causada por las ambiciones humanas.

Otra manera de normalizar las ambiciones, que podemos ver en cualquier régimen democrático bien organizado, es la de establecer una especie de *cursus honorum,* una carrera que, sin ser definida por la Constitución o las leyes, sea determinada por las costumbres.

Veamos el caso de una democracia como la inglesa. Está bien claro que un diputado inglés, incluso un joven diputa-

do, puede llegar a ser ministro, y que no existe ninguna regla escrita que determine la duración comprendida entre la primera elección, la función de secretario parlamentario, luego la de ministro secundario, y, por último, la de miembro del Gabinete. Sin embargo, en una democracia organizada, se ha establecido por tradición una suerte de carrera normal en la que no se puede saltar etapas. Como dicen los observadores políticos desde hace tiempo, esto es razonable, pues si es peligroso coartar las perspectivas de las ambiciones, también es peligroso dotarlas de perspectivas exageradas. Es necesario, en un régimen político, que los hombres de talento y de ambición tengan la posibilidad de escalar, aunque también es necesario que no escalen a la cima de un solo golpe. Los períodos de disturbios, de revoluciones, son aquellos en los cuales se trastornan las virtudes de una carrera tradicional, donde se puede saltar de la oscuridad absoluta al teatro de las acciones. Ya hemos conocido este período: entre 1940 y 1945 o 1946 hemos visto ascender inusitadamente a numerosas personalidades saltando etapas. Luego —a Dios gracias o desdichadamente— hemos recuperado el sistema de normalización de las ambiciones. Ahora, de nuevo, los hombres franquean las etapas. El estilo francés consiste en obtener la estabilidad mediante el equilibrio de las ambiciones rivales y, en ciertos casos, por la imposibilidad de hallar otra solución que no sea la actualmente dada; la estabilidad, por el contrario, no se obtiene a través del fortalecimiento del número uno.

Lógicamente, fuera de estos hábitos y costumbres, preexiste el fenómeno fundamental: la organización de la Constitución, que no es más que una forma de repartir los poderes de manera tal que, en principio, ningún poder pueda cometer abusos ni excesos; y, por otra parte, es una forma de legi-

timar un mínimo de autoridad necesaria para el funcionamiento del Estado. Se puede decir que la Constitución ideal es aquella que excluiría cualquier arbitrariedad, pues lo arbitrario es precisamente lo que el sistema democrático quiere impedir, sin excluir, claro está, determinada autoridad: ningún país puede vivir sin un mínimo de autoridad.

Tomemos el ejemplo de Estados Unidos. En este país el presidente detenta, en el fondo, poderes muy amplios; y si se dieran este tipo de poderes en un país de tradición más o menos autoritaria, donde fuera tradicional el cesarismo, todos pudieran temer que el presidente abusase de sus poderes. Sin embargo, existe en los Estados Unidos algo que sirve de contrapeso al poder dado al presidente: la supremacía del poder judicial. Estos fenómenos son visibles en la actualidad, y por otro lado, son bastante sorprendentes. Para empezar, el presidente decide nacionalizar el acero, aunque no se sabe bien en virtud de qué ley escrita. La decisión del presidente de los Estados Unidos —como se ha dicho: el hombre más poderoso del mundo— es sometida a la consideración de un simple juez del distrito de Washington, del que ni siquiera se conocía el nombre; el juicio decidiría si el presidente tenía o no la razón.[1]

Ésta es por supuesto una imagen de Épinal: un Épinal que adora al pueblo norteamericano, que adora la idea de que el *common man* es finalmente superior al poderoso, o más aún, que la autoridad suprema es la autoridad de la ley.

Un régimen de este orden, en el cual simultáneamente el presidente puede hacer mucho aunque su decisión sea sus-

1. El 8 de abril de 1952 Truman decidió nacionalizar la siderurgia y aumentar los salarios de esta rama. El 2 de junio el Tribunal Supremo juzgó esta medida como anticonstitucional.

ceptible —no siempre pero sí de vez en cuando— de ser declarada como no válida por el poder judicial, resulta, en cierta manera, una modalidad que todas las democracias quieren alcanzar: un equilibrio entre la legalidad del ejercicio del poder y el ejercicio real de este poder. Por otro lado, no es del todo claro que el sistema de la Constitución americana pueda ser ofrecido como modelo, pues no es difícil representarnos la parálisis que resultaría si imaginásemos trasladar a Francia un sistema donde el presidente pueda ser de un partido y la mayoría del Congreso de otro. Digamos, al menos, que en el caso de Francia un sistema tal de repartición es susceptible de funcionar sólo si suponemos en los detentores de los poderes legislativo y ejecutivo una voluntad de colaboración que no existe por adelantado.

El otro sistema, el británico, busca dar todos los poderes a la mayoría parlamentaria y, más aún, al gobierno que la representa. En teoría, el gobierno tiene el derecho de tomar cualquier medida, y en tiempo de guerra, en 1940, las medidas tomadas iban tan lejos como era posible. Sin embargo, el poder de este gobierno se halla limitado, primero, menos por el texto escrito que por el respeto de las reglas del juego, luego por la convicción de que la mayoría puede tornarse en minoría, y por último, por el hábito de no hacer determinadas cosas.

Sea lo que fuere, todo régimen democrático debe llegar a combinar el respeto de la legalidad o el ejercicio constitucional del poder con la concesión de poderes suficientes para aquellos que lo ocuparán de forma temporal; así como combinar, también, la ambición necesaria de la actuación política de los hombres con una limitación de la ambición mediante una carrera regulada y a través de reglas constitucionales intangibles.

El segundo aspecto de ese factor de inestabilidad, la invocación, la apelación a las masas —la demagogia—, va más lejos y es más interesante.

Ya he dicho que la apelación a las masas es, a la vez, la razón de los méritos así como de los inconvenientes de la democracia. De los méritos, porque la democracia es el único régimen donde el mantenimiento del poder depende de la satisfacción de los gobernados. Obligados a ganar el beneplácito de los gobernados, los gobernantes no pueden abusar de sus funciones como ocurre en otros regímenes. Por consiguiente, si los gobernados tienen garantías y, si por otro lado, hay una evolución social en las democracias, esto se debe en gran medida a los méritos de apelar a las masas.

Pero claro que hay un peligro: que nada es más fácil para una oposición, para aquellos que no ocupan el poder, que excitar a los gobernados contra los gobernantes. No hay democracia sin demagogia pues no hay oposición que no sea demagógica, incluso en las democracias llamadas modélicas, como la británica, por ejemplo. Todo el problema radica en hacer que la democracia no transgreda los límites tolerables.

¿Cómo se puede limitar la democracia? Digamos, para empezar, que no hay método o sistema *non varietur* para conseguirlo. Sólo podemos indicar algunas tendencias.

El mejor medio, cuando es posible, es dotar al conjunto de los dirigentes políticos del respeto de los valores comunes y de un determinado sentimiento de solidaridad. Es necesario eso que en general es causa de denuncia: que los parlamentarios lleguen a sentirse más solidarios que enemigos entre ellos. Esta proposición puede parecer paradójica: se suele denunciar el hecho de que los parlamentarios, luego de haber intercambiado injurias en la sala de sesiones, se ven en la cantina. Abrigo la aspiración de que el régimen parlamenta-

rio funcione con tanta más razón mientras el sentimiento de solidaridad entre los adversarios políticos sea más fuerte. Esto no es absolutamente paradójico. Un régimen parlamentario o democrático supone oposiciones acerca de una determinada cantidad de problemas; pero supone, también, el respeto de los valores comunes. La inexistencia de esos valores —como desgraciadamente podemos constatar hoy en algunos países— impide el funcionamiento del sistema de competición pacífica. Repito que no hay nada paradójico, por el contrario, es una idea harto sensata: es preciso que los diversos partidos políticos salvaguarden el significado de determinados valores comunes, al menos el significado del valor común del sistema de lucha pacífica.

Se pondrán verdaderos límites a la demagogia en la medida en que los diversos partidos políticos reconozcan que no deben hacerse recíprocamente la vida imposible. En efecto: si una oposición quiere hacer la vida imposible a un gobierno, dispone de numerosos medios para la empresa. Es necesario, entonces, que la oposición prevea que cuando a su vez ocupe el gobierno, la nueva oposición podrá hacerle la vida imposible y que, por consiguiente, ella debe respetar los límites para en el futuro poder sacar provecho de los beneficios que dejen sus adversarios. Es necesario que el respeto de las reglas del juego limite las posibilidades de demagogia.

En otros términos: un sistema de competición pacífica implica la existencia del Estado, de una nación. Uno de los signos de incultura política chocante en la actualidad es la noción, muy extendida, de que aun cuando no exista el Estado, éste puede crearse, y que puede crearse mediante procedimientos democráticos. Esto lógicamente es absurdo. La democracia en Europa occidental ha tenido lugar a partir de

un Estado preexistente o a partir de una realidad nacional dada. La competición pacífica es el derecho de disputa ofrecido a los diversos grupos de una nación para dirimir la parte que cada uno tendrá en el ejercicio del poder. Cuando el Estado existe de antemano, cuando la unidad nacional existe de antemano, esta rivalidad es útil en muchos aspectos, pero es evidente que un Estado o una nación no se crean para luchas y disputas.

Otro método para limitar la demagogia es que los grupos intermediarios entre los individuos y el Estado influyan en la aceptación, por parte de los gobernados, de las necesidades fundamentales del gobierno. Esto equivale a decir que si los grupos intermediarios son sistemáticamente hostiles al gobierno, existe el riesgo de que la demagogia vaya muy lejos. Entiendo por grupos intermediarios en las sociedades modernas lo mismo a los partidos que a los sindicatos, y es una verdad que el sistema de competición funciona mejor mientras los sindicatos no sean hostiles al régimen y a quienes ejercen el poder. Resulta natural que mientras más débiles sean los sindicatos, más fácilmente serán sindicatos de oposición sistemática. Pero cuando se convierten en sindicatos fuertes, su función se transforma y devienen, la mayoría, en sindicatos corporativistas más que en sindicatos de reivindicación.

Veamos un ejemplo muy sencillo: desde que los sindicatos británicos se han vuelto más fuertes, tienen por función la aceptación, por parte de los obreros, de medidas impopulares en vez de representar las reivindicaciones de éstos. El día en que dichos sindicatos practiquen una oposición sistemática, es muy probable que el sistema de competición pacífica desaparezca en Inglaterra. En conclusión, para que la demagogia permanezca dentro de límites tolerables, es nece-

sario que existan de manera suficiente hombres y grupos interesados en el mantenimiento del sistema.

Hay, sin embargo, una constante tendencia, en el régimen democrático, a que la demagogia supere los límites en la medida en que todos los políticos están convencidos de que las reivindicaciones llamadas populares, aunque no puedan ser realizadas, son útiles para obtener votos. Digamos que las democracias atraviesan su etapa de esplendor cuando la demagogia es mantenida entre ciertos límites a la vez: a través del respeto a los valores comunes, del respeto a la Constitución y a las reglas del juego político, y por el consentimiento al sistema de los grupos intermediarios.

*

Paso ahora a la *segunda causa profunda de inestabilidad: la relación entre el régimen de competencia pacífica y la estructura social*, o, como ya dije hace poco, la *disociación entre el poder político y el poder social.*

El resultado de esta disociación radica en que con frecuencia llegan al poder aquellos que Burke llama, en sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa,* gente común. El sistema de elección o de competencia pacífica implicaba, a menudo, que los dirigentes no cuentan con el hábito de ejercer el mando según su situación social; son gentes, más bien, que no provienen del poder social. Se sabe que Burke tendía a considerar que en Francia el sistema funcionaría mal debido, precisamente, a que llegaban al poder los no prominentes. Decía que sólo los grandes tenían una visión bastante larga para gobernar de forma conveniente la sociedad.

De manera general podemos decir que uno de los problemas de la democracia es el de conocer la capacidad de los

jefes políticos con miras a incluirlos en el sistema de competición. En resumidas cuentas, los regímenes políticos valen lo que valen los hombres que los ejercen, y habría una manera de evaluar a los regímenes políticos juzgándolos según la calidad de los hombres que llegan al poder.

En el caso de la democracia, ¿es mala la selección de un gobierno político a través de elecciones o por competición? Lógicamente, cuando se plantea el problema de manera tan general, la respuesta debe ser la más prudente, pues según los momentos históricos así será el tipo de hombres que llegarán al gobierno por medio del sistema de competición.

Tomemos el ejemplo más típico, el de Francia. Se puede decir que durante casi toda la III República el sistema francés de reclutamiento ha dado el poder a los *hommes de parole*, es decir, a los hombres de las profesiones liberales, gran cantidad de abogados y profesores. La llegada al poder de los profesionales liberales, abogados y profesores, no permite asegurar que ellos sean por naturaleza buenos gobernantes, ni tampoco que sean malos. Como todos los hombres, poseen, desde el punto de vista político, ventajas y desventajas. Las ventajas: que comúnmente no son hombres políticos brutales, lo cual, visto desde el punto de vista de los gobernados, es muy importante. No se podría decir lo mismo de aquellos que los han precedido en el gobierno ni de aquellos que les suceden. Su debilidad ha consistido, en estos casos, casi todo el tiempo, en que son hombres de poco brillo personal y que no poseen los atributos de mando propios del tipo de hombres que les ha precedido en el poder, que es, de manera general, el aristócrata, habituado más o menos al mando militar; o del género de hombres que los está suplantando, como el secretario sindical o el secretario de los partidos de masas: hombres muy diferentes con una capacidad de

brutalidad superior a la del abogado o el profesor, pero que, en razón misma de dicha capacidad, tienen el sentido del poder y de la autoridad en mayor grado que los hombres de las profesiones liberales. En conjunto, los hombres de las profesiones liberales han ejercido el poder de forma completamente idónea en los períodos por lo general tranquilos. Son tiempos donde no hacen falta jefes de un brillo personal especial, sino más bien jefes casi anónimos. Sin embargo, en los períodos de crisis, parece que un cierto don de mando o de autoridad personal —autoridad vinculada a la persona— son virtudes superiores o, por lo menos, son atributos con mayor posibilidad de éxito.

La otra dificultad es el fenómeno sobre el cual insistía Burke: la pérdida de posición social de los jefes políticos. Se ha descrito a menudo, en la literatura antidemocrática, el caso de la gente común que al llegar al Parlamento fueron corrompidas por la atmósfera mundana debido a su poca experiencia de París, de la vida en la gran ciudad. Estos son fenómenos secundarios. Cualquier reclutamiento de jefes políticos en los medios más modestos conlleva, a la vez, la ventaja de la afluencia de hombres nuevos y el riesgo de que, llegados sin preparación a la situación política, se vean desorientados en dicha escena.

Este problema de los hombres, y de la selección de los hombres, no es más que un aspecto del problema de la relación entre el régimen de competición y la estructura social.

Lo que podemos decir, generalizando, es que a través del régimen de lucha pacífica se ejerce la lucha de clases. Prácticamente todo sistema de competición está superpuesto a una sociedad desigual en la que actúan grupos rivales, y estos grupos prosiguen sus disputas a través del sistema de competencia.

De hecho, en un sistema de competición, las ideas democráticas de igualdad, de supremacía de la ley, de elección de los gobernantes por los gobernados, son, en el fondo, ideas de la burguesía: ideas que corresponden a los hombres de negocios, de industria y de finanzas, que se han conformado por oposición o por segregación en una sociedad fundamentalmente desigual y aristocrática. En otros términos, las ideas democráticas o las instituciones democráticas no son típicas ni de la aristocracia militar ni de los representantes de las masas populares: son, esencialmente, ideas burguesas.

La inestabilidad debida al desfase entre el poder social y el poder político implica que la rivalidad entre los poderes tradicionales y el poder ascendente de la burguesía deba ser regulada por el compromiso. Inglaterra es el país donde el compromiso se ha realizado mejor, teniendo en cuenta que esta salvedad se debe a múltiples razones, sobre todo de orden histórico: primero, por el hecho de que el poder real había sido limitado muy temprano por la aristocracia; luego, porque durante el siglo que precedió a la instauración del sistema parlamentario, la pluralidad religiosa había sido por fin aceptada, preparando así la pluralidad política. Se puede decir que la relativa estabilidad obtenida mediante los compromisos de la burguesía y de la aristocracia fue pagada, en el siglo anterior, por una extrema inestabilidad a causa de las rivalidades religiosas. Francia es el caso exactamente contrario, y tal vez la inestabilidad de finales del siglo XVIII fue el precio pagado para poder mantener la estabilidad en el siglo precedente. Quizás el acceso de la burguesía al poder, en Francia, se ha realizado bajo la forma de una serie de choques o de revoluciones violentas por el hecho de que no se aceptó la pluralidad religiosa en el momento de la Reforma.

Sea lo que fuere, en una perspectiva general podemos decir que la realización de un sistema de competición pacífica supuso, en el pasado, el establecimiento de un compromiso entre los antiguos poderes tradicionales y la burguesía, y que en la actualidad la condición de la estabilidad es la repetición de dicho compromiso. La diferencia radica en que tales compromisos no van a ser establecidos por los burgueses y las fuerzas del viejo orden, sino entre los burgueses actuales y los jefes de las masas populares.

¿Es posible este compromiso? De nuevo eso depende de múltiples factores que ya hemos visto. Es necesario que la clase ascendente o sus representantes sientan respeto por los valores comunes, que confieran determinado valor a las tradiciones y al sistema de lucha pacífica. Por último, y sobre todo, es necesario que los representantes de las masas populares se resignen a la lentitud de las reformas.

En efecto: un sistema democrático es de manera general un sistema lento, es decir, un sistema que no cambia las cosas de la noche a la mañana. Y esto por varias razones. Por esencia, la democracia es un sistema que combina el respeto a las minorías y a los diversos grupos. Por consiguiente, para que el régimen funcione, es preciso que el poder no sea muy brutal contra ciertos intereses y que el grupo que quiera transformar las cosas acepte la lentitud. Luego hay una segunda razón para la lentitud: que el poder, con el tiempo, envejece, desarrolla frenos y se vuelve débil.

Tomemos un ejemplo sencillo y evidente, el de la monarquía francesa: poco antes de que fuese destruida, la monarquía francesa se había convertido en un poder débil en extremo, en el que la capacidad de acción del rey estaba bastante limitada. Claro que esto puede resultar paradójico, pues el principio del poder consistía en el poder absoluto fundado en el derecho divino. Pero en realidad la monarquía francesa de

finales del siglo XVIII se había convertido en un poder supremo débil, pues los cuerpos intermediarios, los grupos, las ciudades, las provincias, contaban con todos los privilegios de los bienes adquiridos. El primer resultado de la Revolución Francesa fue sustituir a un poder débil por uno fuerte: un poder que pudiera apartar de un golpe todo lo que le frenaba.

Esto conduce a una idea por lo demás simple: cualquier poder revolucionario es desde el principio la sustitución de un poder débil por uno fuerte, incluso cuando la revolución se haga en nombre de la libertad. Las revoluciones empiezan casi siempre por trastocar las barreras. Es el caso de la Revolución Francesa, que pudo movilizar a los hombres y crear un servicio militar casi obligatorio, cosa que el monarca francés más convencido de su autoridad nunca pudo soñar. El primer resultado de la llegada al poder de un principio nuevo estriba en que los hombres que detentan el poder se creen autorizados a llevar a cabo muchas más cosas que antes. No habría dificultad alguna en mostrar que el poder fascista o que el poder comunista, comparados al poder democrático, son poderes fuertes que pueden hacer muchas más cosas que el poder democrático.

Para que el compromiso entre los privilegiados actuales y los representantes de las masas populares pueda tener lugar, es necesaria la aceptación del carácter progresivo de las reformas. ¿En qué medida la nueva clase o sus representantes aceptan o no la lentitud de las reformas? ¿Cuándo son revolucionarios y cuándo no?

Esto depende de numerosos factores propiamente históricos. De manera general, sólo podemos decir que el significado de la aceptación del compromiso depende de la fuerza de los sentimientos comunes, del respeto a los valores tradicionales, de la formación de los representantes de las masas

populares dentro de las instituciones comunes. Se pudiera decir más: es necesario que la élite gobernante esté abierta, pero no mucho, o sea, es necesario que ofrezca posibilidades sin desbordar los límites; para emplear una fórmula aristotélica: es necesaria la justa medida.

Que no se me interprete mal, no quiero decir en absoluto que haya que evitar los cambios. Es una cuestión de gusto o de estética. Para plantear el problema en términos intelectuales: ¿cómo se logra mantener del sistema? Mi respuesta: cuando los representantes de los no privilegiados tienen la impresión de que pueden ascender y que, por consiguiente, cuentan con posibilidades dentro del sistema sin ser forzados a realizar la revolución. Cuando el sistema se cierra o se abre demasiado, surgen las explosiones.

*

Abordemos ahora el tercer aspecto: *la democracia es el único régimen que, por sus principios, no tiene que defenderse de sus enemigos.*

Dicha fórmula tiene un carácter voluntariamente agresivo o humorístico, como se quiera. Se puede traducir a una fórmula impecablemente objetiva, pero esto no tiene importancia. Lo que imagino, lo que todo el mundo sabe, es que la definición actual de un régimen democrático, en el sentido occidental, es claramente contar con una «quinta columna»: un verdadero régimen democrático es aquel que debe tolerar los grupos, los individuos o los partidos que representan a los adversarios del propio régimen democrático. Ha sido así en todos los períodos de crisis históricas.

Para no abrir la discusión con alusiones al presente, trasladémonos a las ciudades griegas y a los *Discursos* de De-

móstenes, que son de una actualidad sorprendente. Vemos en ellos cómo la democracia de Atenas toleraba un partido de Filipo que contaba con el derecho al discurso, con el derecho a explicar que Filipo sólo tenía intenciones pacíficas, que no soñaba con ampliar su reino, que sólo tenía buenos sentimientos para con Atenas, y que si por azar él tomaba una pequeña ciudad aliada de Atenas, era sólo por accidente, etc.

La idea de que un régimen fundado sobre la competición pacífica contiene en sí mismo a los representantes de sus adversarios es uno de nuestros temas permanentes. La cuestión que se plantea, en su forma más sencilla, es la siguiente: ¿es cierto que la democracia, por principio, debe tolerar a aquellos que quieran destruirla? He aquí mi respuesta: en un plano estrictamente teórico, ningún régimen se define por el hecho de que no se defienda. La democracia no se define por el hecho de que ella diga: aquel que no desee el régimen de competición pacífica, puede hacer cualquier cosa para destruirlo. El principio consiste, de antemano, en organizar una competición pacífica por el ejercicio del poder. Por definición, la competición está hecha para aquellos que aceptan las reglas de la competencia pacífica. A partir del momento en el cual los individuos o los grupos plantean que están contra el sistema, que ellos son hostiles al sistema y que quieren destruirlo, los que acepten el sistema tienen todo el derecho de defenderse. Esto no es contrario al principio.

La dificultad está en otra parte: si no dejamos ser libres a los hombres a partir del momento en que están contra el sistema, si las libertades sólo son dadas a los que aman la libertad, entonces caeremos en la fórmula: «Ninguna libertad para los enemigos de la libertad», fórmula que postula el despotismo integral en nombre de la libertad. En teoría no hay ninguna di-

ficultad para que los partidarios del sistema democrático se defiendan. Desde el punto de vista práctico es difícil, porque no se sabe de manera exacta dónde situar el límite a partir del cual la oposición es ilegítima, es decir, el punto a partir del que no se tiene derecho a participar en la competición.

Veamos un caso particularmente sencillo. El de un partido que no se esconda para decir que cuando alcance el poder suprimirá el principio de la competición pacífica. El caso de Hitler en Alemania: todo el mundo sabía que Hitler se proponía destruir el sistema de competición, no se escondía para decirlo. Sin embargo, por otro lado, él tenía la habilidad de asegurar que sólo llegaría al poder mediante la vía legal, o sea, que no habría golpes de Estado ni violencias; sólo recurriría a los procedimientos absolutamente conformes a la ortodoxia democrática. ¿Era justificado desde el punto de vista teórico prohibirle participar en la competición? Se me contestará sin duda, y sería una respuesta de sentido común, que aquellos a quienes él quería cortarles el cuello hubieran podido ponerse de acuerdo para impedir que Hitler llegara al poder. Éste era el mejor sistema y, en todos los casos semejantes, sin duda ha sido el mejor. No hay en esto, sin embargo, un problema interesante desde el punto de vista teórico: ¿Qué hacer respecto a aquellos que dicen: llegaremos al poder sólo mediante la vía legal, pero una vez que ocupemos el poder apartaremos a los partidarios del sistema democrático?

Como siempre, no hay una solución radical; en tales casos impera el sentido común. O sea, que no hay que apartarlos de la vida cotidiana; pero es lícito establecer determinados límites a los puestos o funciones —incluso en la enseñanza— que ellos puedan ocupar. Personalmente no me gustaría, pero en teoría un régimen que quiere defenderse o que no quiere ser destruido debe fijar determinados límites en el

ejercicio de las libertades democráticas, aun en detrimento de aquellos que están en contra de dichas libertades.

En general las democracias no llevan tal cosa a término por múltiples razones que, sobre todo, atañen al carácter de los hombres que ejercen las funciones en dicho sistema, pues no son precisamente del tipo de hombres combativos, y atraía también, por otra parte, a la esencia del sistema de competición. En un régimen de lucha pacífica, sin embargo, es muy raro que no haya una fracción favorable al régimen de competición que no espere sacar provecho de la existencia de partidos hostiles al mismo. En consecuencia, es poco probable que se pueda crear una mayoría, en un régimen de competición pacífica para defenderse frente a los enemigos de ésta.

Esto nos lleva a un problema más general: *¿Cuál es la intensidad o la gravedad de los conflictos que puede soportar un sistema constitucional de competición?*

Se dice a menudo en las actuales teorías políticas que la democracia entraña la condición de que se esté de acuerdo sobre lo esencial, y que se discuta únicamente sobre cuestiones secundarias. Visto así, es mucho más simple, cosa que no es verdad.

¿Cuáles son los conflictos fundamentales en las sociedades modernas? Primero los conflictos de orden religioso. Durante mucho tiempo no se toleró el arreglo pacífico de dichos conflictos. Luego se descubrió que la única manera de hacer posible la coexistencia de los hombres en las sociedades donde conviven varias religiones era aceptar la separación del Estado y de la religión dejando curso libre al pluralismo religioso. Más tarde los conflictos de orden religioso impidieron a veces —pero no siempre ni necesariamente— el funcionamiento de un sistema de lucha pacífica.

Luego llegaron los conflictos de intereses económicos. La introducción del libre comercio en el siglo XIX en Inglaterra fue una medida grave en extremo, con consecuencias considerables para una parte de la población inglesa. El conflicto fue regulado mediante la competición pacífica.

En realidad lo más difícil de regular pacíficamente no son los conflictos graves por esencia: la dificultad estriba en los conflictos que se refieren al propio orden político. La democracia deviene un sistema difícil de hacer funcionar cuando lo que está en juego, en el conflicto, es el propio sistema: a partir del momento en el cual los hombres se dividen ante el problema de saber si se está a favor o en contra del régimen de lucha pacífica.

La verdadera cuestión que se plantea es la siguiente: ¿Crea la democracia, por naturaleza propia, a sus enemigos?

Si reflexionamos acerca de la evolución histórica de los regímenes de competencia pacífica, veremos que el problema que acabo de plantear es fundamental. Se puede decir que cuando un gran número de gente se opone al sistema, éste no funciona; pero sería una aseveración banal. El problema radica, sobre todo, en saber si la existencia misma de un régimen de competición pacífica no tiende a producir hombres que quieran destruirlo.

Echemos un vistazo a los enemigos de la democracia. ¿Quiénes son? En las sociedades modernas, y ante todo en el pasado, ha existido un grupo de hombres hostiles al régimen de lucha pacífica: lógicamente, es el grupo de los antiguos privilegiados, las clases aristocráticas o las clases vinculadas a la monarquía, o, durante mucho tiempo, fueron aquellos vinculados a la Iglesia católica, que a su vez era afín a la monarquía. Esa hostilidad es comprensible, pues el régimen de competición fue introducido por una nueva clase social que tenía por objeto destruir, o al menos reducir, el poderío de los antiguos privilegiados.

La segunda categoría de personas hostiles al régimen de lucha pacífica son los representantes de las masas populares, que son vistas como víctimas del desigual régimen social subyacente al régimen de competición, cuando las masas, o sus representantes, creen que el ejercicio de la competición no les permitirá luchar contra la desigualdad social. Dicho de otra manera, se convierten en enemigos de la competición aquellos que se estiman a sí mismos como socialmente condenados por el régimen, y sin perspectiva alguna dentro de éste.

Hay aún otra categoría: los hombres que por afición detestan el sistema de competencia pacífica y la institución parlamentaria; hombres que se sienten heridos por la presencia de la mediocridad burguesa en cualquier sistema democrático y parlamentario. Esta oposición (llamémosla estética) al parlamentarismo ha estado (y aún está) extendida en ciertos medios, y se explica con facilidad por el hecho de que el régimen democrático no es en verdad un régimen espectacular, de golpes de efecto. En el mejor de los casos, es un régimen sabio. Claro que es posible preferir la sabiduría a los golpes de efecto, pero siempre queda la posibilidad de que alguien esté en contra justamente a causa de tal rasgo del régimen.

Por último, contamos con aquellos que no tienen o que no se creen con posibilidades dentro del régimen de competición pacífica, y que pueden movilizar políticamente su insatisfacción. Pienso en los casos de los jefes de partido de extrema izquierda y de extrema derecha. Los dirigentes de los partidos de extrema derecha son hombres que no tienen o que no se creen con posibilidades dentro del sistema de lucha pacífica. Efectivamente: el sistema de competición, como cualquier sistema, favorece a determinados talentos y relega a otros. Para hacer carrera en el Parlamento es preciso tener determinados méritos, en absoluto nada despreciables; pero

no son, necesariamente, los méritos de los hombres de Estado, o los méritos que poseen algunos hombres que se creen llamados a una gran carrera política.

Lo que se puede producir, aunque no se produzca necesariamente, es la existencia, en determinadas democracias, de masas populares que se valoran a sí mismas como víctimas del sistema al esperar un mejoramiento de su suerte frente a dicho régimen. ¿Estos fenómenos se producen necesariamente? Es otro problema que abordaré en la próxima lección.

Por un instante quisiera detenerme en la siguiente consideración: el régimen democrático posee obligatoriamente enemigos porque es oligárquico como todos los regímenes, y una oligarquía en el poder siempre tiene como enemigos a otros grupos que creen ser más dignos de ejercer el poder que aquellos que lo ejercen. Otra razón es que el sistema de competición, al estar superpuesto a un régimen de desigualdad social, hace que los grupos sociales menos favorecidos tengan la impresión, por momentos, de que su suerte no interesa a los que detentan el poder, lo que tiene por efecto la movilización de las masas populares contra el régimen.

Como contrapartida, lo que no se ha demostrado es que las mencionadas fuerzas de oposición estén normalmente llamadas a ganar la lucha o que, por sí mismo, el sistema de competición pueda crear grupos suficientemente poderosos como para destruir el régimen.

Que la democracia tenga enemigos y enemigos sustanciales, que no acepten el sistema de competición, es un problema bastante normal. El problema real radicaría en la duda siguiente: ¿Habría una evolución que favorecería en términos de poder a los antidemócratas, en detrimento de los grupos que quisieran mantener el sistema de competición?

La cuestión está abierta, la experiencia histórica no es concluyente. Lo que se puede decir, hasta hoy, es que, en las sociedades modernas, las democracias, cuando salen victoriosas de sus enemigos, descubren que ellas vuelven a crear una y otra vez nuevos enemigos. Pero aún no han descubierto que sus enemigos deban triunfar obligatoriamente.

Capítulo 4

LA CORRUPCIÓN DE LAS DEMOCRACIAS

¿Cómo se corrompen las democracias? Desde un punto de vista abstracto, la respuesta es fácil: se corrompen, bien por la exageración, bien por la negación de sus principios. Voy a intentar mostrar, entonces, cómo la democracia se corrompe por el uso o la exageración del propio principio de la competencia pacífica; luego, cómo se puede corromper al aumentar el desfase entre el poder social y el político; y por último, cómo declina al originar a sus enemigos o al hacerlos mucho más numerosos y poderosos respecto a los aliados de la democracia.

*

El primer tema: *la corrupción que se debe a las consecuencias del propio sistema de competición.*

Primera característica de la corrupción: llega el momento, en determinadas democracias, en el cual el único hombre que se puede aceptar como jefe, en lugar de tener un temperamento de mando, tiene un temperamento conciliador. En este momento desaparece el mínimo espíritu de autoridad necesario a cualquier gobierno. De esta manera, en un sistema de partidos como el francés, donde todo gobierno resul-

ta de una coalición, es imposible, en tiempos normales, tener como jefe a un hombre con un auténtico temperamento de ese tipo. El hombre que tenga un temperamento de mando no llega al poder en una democracia como la francesa, salvo en circunstancias excepcionales: hizo falta 1917 para que Clemenceau llegara al gobierno. Normalmente —vamos a escoger un caso no contemporáneo para evitar ser acusados de parcialidad— aquel que llega al gobierno es del tipo de hombres, por ejemplo, como Albert Sarraut,[1] persona indiscutiblemente honorable, pero que había sido elegido, más que por entusiasmo, porque no contrariaba a nadie.

Entre los políticos de la IV República, aquellos que hicieron carrera con más rapidez y que fueron impuestos como presidentes del Consejo, resultaron ser hombres conciliadores: H. Queuille o R. Pleven, por ejemplo, fueron conciliadores natos.[2]

Insisto que esto, en sí mismo, no es un atributo abominable, pues la democracia consiste justamente en el espíritu de competencia. Pero también es necesario que no sea sólo eso.

Mas dejemos el problema de los hombres para adentrarnos en otro fenómeno mucho más importante: ¿Cuáles son los espacios donde el compromiso goza de fecundidad y cuáles donde éste podría ser destructivo?

Miremos un caso bastante sencillo: la debilidad mayor de las democracias es llevar el espíritu de compromiso muy

1. Albert Sarraut (1872-1962), presidente del Consejo desde el 24 de enero al 3 de junio de 1936.

2. Henri Queuille (1884-1970), presidente del Consejo desde el 11 de septiembre de 1948 al 6 de octubre de 1949, del 30 de junio al 4 de julio de 1950 y del 9 de marzo al 10 de julio de 1951.

René Pleven (1901-1993), presidió el Consejo del 13 de julio de 1950 al 28 de febrero de 1951 y del 8 de agosto de 1951 al 7 de enero de 1952.

lejos, es decir, pensar que todo se resuelve por el arte del compromiso. Cada vez que las democracias han estado en presencia de un régimen autoritario han creído que los hombres en pugna eran lo suficientemente razonables como para preferir un buen compromiso a una mala guerra. Así, los hombres dados al compromiso nunca han logrado comprender lo que ya había explicado Georges Sorel desde inicios del siglo: que hay un tipo de hombre que prefiere lograr sus objetivos a través de la lucha más que por la negociación y el compromiso; un tipo de hombre para quien la negociación y el compromiso son atributos detestables. Hago alusión, aquí, a las *Réflexions sur la violence* de Georges Sorel,[3] donde explica que el compromiso y la negociación responden a un espíritu de bajeza, y que la afirmación intransigente de su punto de vista —la voluntad incondicional de triunfo— ostenta una virtud. Otro ejemplo es el libro *Mein Kampf*, donde Hitler explica de forma clara que los partidos democráticos, al carecer de doctrina, pueden establecer compromisos, pero que los partidos o grupos que respondan a una filosofía total no pueden admitir el espíritu de compromiso, aplicando de manera integral su voluntad. De ahí resulta que, cuando los hombres de la democracia establecen compromisos en política exterior con los sistemas totalitarios, corren el riesgo de no comprender que el compromiso, para sus interlocutores, no es una solución definitiva, sino sólo una etapa en miras de una reivindicación suplementaria. Las democracias al tener que litigar con regímenes completamente diferentes, no pueden realizar una buena política exterior, pues sus contrarios no respetan

3. Serie de artículos aparecidos en 1906 en *Le Mouvement socialiste*, publicados en 1908 en un volumen titulado *Réflexions sur la violence.*

las reglas del juego. Esto ha sucedido siempre, en particular en el mundo actual, donde las reglas del juego entre los dos sistemas no son iguales. Cada contrincante cree que el otro actúa de mala fe y que no cumple sus promesas.

Resulta claro que desde el punto de vista de la Unión Soviética, cuando liberó a los países del Este europeo y la dejaron establecer allí gobiernos amigos, se había dado la autorización de sovietizarlos. Después de dos años, al comprender las democracias occidentales el significado de lo que habían hecho, dijeron que lo que había ocurrido no era en absoluto como ellos habían entendido el problema desde el inicio. Del otro lado respondieron con toda razón, que las democracias no sabían a ciencia cierta lo que querían, pues primero habían dicho *sí* y luego *no*.

Tomemos el ejemplo norteamericano. Respecto a China, durante largo tiempo los Estados Unidos han contado con la elección entre aceptar el régimen comunista con la esperanza de que no fuera hostil a los Estados Unidos, o bien, si no querían aceptarlo, tratar de combatirlo antes de que consumara su triunfo. Como en los Estados Unidos un partido era proclive a la primera política y el otro a una estrategia intermedia, se apoyó a Chiang Kai-shek y a su partido lo suficiente como para suscitar la hostilidad fundamental de los comunistas, y no lo suficiente como para impedir la llegada de los comunistas al poder. Los dos grupos estaban convencidos de que la política del otro era detestable.

Veamos otro ejemplo de la política exterior. En 1936, cuando Hitler invadió Renania, eran posibles dos políticas: una que consistía en tratar de impedir por la fuerza que el ejército alemán permaneciese en Renania, y la otra que consistía en decir que, después de todo, no había tanto interés en esa fórmula. Como unos querían intervenir y los otros no,

el gobierno francés, que había proclamado con indignación su desacuerdo absoluto con lo que acababa de pasar, no tomó ninguna medida para impedirlo. De manera típica, el gobierno francés acumuló las dificultades, no impidió nada e hizo el ridículo.

En la mayoría de los casos, un gobierno democrático, tal como funciona actualmente, está casi condenado a una deficiente política exterior por el hecho de que aplica a dicha política la idea del compromiso y se sirve de elementos de dos políticas contrarias.

Ahora bien —sin que yo pretenda generalizar en demasía diciendo que habría que escoger siempre, y sistemáticamente, una política contra la otra— podemos asegurar que en política exterior la aplicación invariable del espíritu de compromiso implica un doble peligro: primero, puesto que se está frente a hombres que no practican el espíritu de compromiso, es imposible llegar a un resultado; segundo, de manera general la política exterior implica elegir, y las democracias, basadas en el compromiso, se vuelven cada vez menos capaces de elegir.

En política interior, generalmente, el compromiso es mucho menos perjudicial, pero puede llegar a serlo, sobre todo en materia económica. Por ejemplo: diría de buen grado que el símbolo del mal compromiso consiste en decir, en una política económica en período de escasez, que se va a controlar un producto para dar gusto a los «dirigistas» que se va a liberar otro producto para dar gusto a los «liberales». Éste es el tipo de la política de compromiso económico, impracticable y, sin embargo frecuentemente practicada.

Segundo tema: la corrupción de las democracias vinculada a un espíritu que a la vez coincide y se opone a la idea del compromiso: el espíritu de facción. Es contradictorio y

coincidente a la vez pues en un determinado momento, y de manera progresiva, los partidos terminan por atribuirse tanta importancia que juzgan la mayoría de los problemas en función de sus propios intereses. No aludo aquí a los casos —a los que volveré— donde algunos partidos, por esencia, no pueden practicar el juego democrático. Aludo a partidos impecablemente democráticos que podemos ver bajo la III o la IV República, que sin embargo están obcecados por sí mismos. En un determinado rango de corrupción, la idea central de los partidos estriba en colocar a sus hombres en las funciones administrativas. De ahí resulta una serie de inconvenientes: la politización de la vida administrativa lleva, a menudo, a una mala elección. Lleva, también, al fenómeno al que asistimos hoy: que la mejor manera de hacer carrera en la administración es pertenecer a los gabinetes ministeriales. El tránsito por el gabinete ministerial, en las democracias corrompidas, es la vía de acceso más rápida hacia las posiciones elevadas. Tiene un inconveniente: que las democracias donde el espíritu de competencia pacífica interviene permanentemente necesitan que haya una administración —no solidaria con los partidos— por encima de la competición. Cuando la carrera depende tanto de la influencia de los partidos, los funcionarios son a su vez corrompidos por el espíritu partidista y, en este caso, desaparece uno de los límites a la exageración del sistema de competencia.

Cosa curiosa, esta politización de la vida administrativa tiene lugar de manera natural en los partidos que conocemos como totalitarios; pero también en los casos donde los partidos creen cada vez menos en ellos mismos. Supongamos un país donde un partido socialista es apasionadamente hostil al colonialismo, teniendo, al mismo tiempo, el máximo de gobernadores generales de colonias, cosa que se puede produ-

cir. En tal caso, tenemos un ejemplo típico de la mentalidad de facción con desaparición de las convicciones reales y con amplificación del espíritu partidista. Evidentemente, esto debe, a la larga, comprometer el funcionamiento armonioso del sistema de competencia pacífica.

Pasemos a una tercera forma de corrupción del espíritu democrático, que trata acerca de la relación entre gobernantes y gobernados. Abordo ahora un tema mucho más clásico, pues basta leer *La república* de Platón para encontrar allí una descripción de la corrupción de las democracias. Las democracias, dice Platón, se corrompen cuando los gobernantes se parecen a los gobernados y viceversa, o lo que es lo mismo, cuando los gobernantes pierden el sentido de la autoridad y hacen la corte a los gobernados. Más aún: cuando el respeto de los intereses y de las libertades de los individuos termina por borrar el sentido de los intereses colectivos y de la autoridad necesaria en todo gobierno.

Otro aspecto de esta transformación de los gobernantes en gobernados y viceversa es el respeto exagerado a los intereses privados, cosa que también es un ejemplo típico del exceso de espíritu democrático. En efecto: es implícito a la esencia del régimen de competición que todos los grupos, individuos e intereses particulares, puedan crear un marco común de entendimiento y de organización. La existencia de un régimen de competencia pacífica implica que todos los intereses solidarios se organicen para defenderse. Sólo hay un peligro en un sistema semejante, y es que todos los intereses terminen por ser defendidos. Se llega entonces a la corrupción total de la democracia: la imposibilidad de cambio o de acción. Es entonces cuando no importa qué fábrica o qué tipo de productor tiene el derecho de ser protegido. Esto se manifiesta luego de varias décadas en un país como

Francia, donde el conjunto de la política económica puede ser definido fundamentalmente por el conservadurismo.

Evitar la competencia extranjera cuando pudiera poner en peligro a un tipo de productores; evitar cualquier política económica que suponga mutaciones muy rápidas y que implique las servidumbres, las cargas y sufrimientos propios de las transferencias: tales son los rasgos esenciales de tal preocupación.

Por último, forma parte también de la exageración de los principios de la democracia, y por consiguiente de la corrupción de la democracia, la rivalidad de los poderes, que amenaza con la parálisis. Podemos decir que la forma más corriente de esa corrupción radica en el poder excesivo de los Parlamentos. Cuando los Parlamentos detentan todos los poderes, el régimen de competición acaba generalmente por perder la capacidad de actuar. Los Parlamentos, en efecto, están más cerca de los gobernados que éstos de los gobernantes. En realidad, el poder ejecutivo presenta, con respecto a los parlamentarios, un cierto número de ventajas: dispone de la colaboración de los funcionarios, es decir que, en teoría, conoce los problemas. Por otra parte, está obligado, por necesidad, a colocarse en el punto de vista de toda la colectividad. Como contrapartida, los parlamentarios —por profesión, y de ninguna manera puede ser criticable— están en relación con los electores y con los grupos interesados. Por ejemplo: el transporte por carretera —no sólo en Francia, también en Estados Unidos y Gran Bretaña— tiene formas de acceso en todos los Parlamentos. Aunque en menor grado, los gobernantes sufren esta presión, y cuentan con más facilidades para ofrecerle resistencia.

¿Son inevitables las mencionadas modalidades de corrupción? De nuevo hay que responder con moderación. No

hay razón para aseverar la fatalidad de tales modalidades de corrupción, pero sí sobran razones para estimar su probabilidad. Es raro que las democracias escapen, por mucho tiempo, a alguna de estas fórmulas.

Es evidente que no intento sacar por conclusión la necesidad de estar contra la democracia. Si analizáramos otros tipos de gobierno, mostraría de igual manera que existe, también, tendencia a la corrupción. La corrupción de las variedades de regímenes es una de las proposiciones menos dudosas de las ciencias políticas. Si en general estas verdades son impopulares, podemos inferir que no sean fácilmente publicables; pero no por eso dejan de ser verdaderas.

La corrupción de la democracia es probable, pues para resistir a la extralimitación de la mentalidad de facción, de disolución de la autoridad, es preciso que haya, tanto en los gobernantes como en los gobernados, un sentido suficiente de la unidad nacional. De esta manera, el sentido de la unidad nacional, que existe casi siempre con énfasis en el origen de las democracias, por lo general es utilizado, de forma inevitable, para el funcionamiento del sistema de competición.

Creo que sobre este punto la crítica de los monárquicos o de Maurras tiene una parte de verdad. Maurras repetía constantemente dos cosas: por un lado, no hay, en los regímenes democráticos, ningún hombre o partido a través del cual, o en el cual, el interés de la nación se confunda con el interés privado, pues sólo en una familia real puede haber tal coincidencia; y, por otro lado, el sistema de competencia, la multiplicidad de partidos, tiene por resultado casi fatal amplificar las convicciones y pasiones partidistas por oposición a la pasión nacional.

Se podría mostrar, por cierto, que esa coincidencia entre el interés nacional y el privado vale sólo para ciertos casos. A

pesar de todo hay en esta crítica algo de verdad, en el sentido de que la competición con miras al poder refuerza fatalmente las pasiones particulares a expensas del patriotismo. Sólo es posible escapar a la corrupción cuando hay, de forma sistemática, una contra-acción, una acción de conjunto que tienda a mantener lo más posible la vitalidad del sentido de comunidad nacional. Esta acción de mantener vivo el espíritu de comunidad nacional frente a las pasiones partidistas no está de ninguna manera condenada al fracaso. Por definición, las democracias que han durado son aquellas que logran mantener un número suficiente de instituciones fuera del sistema de competición. Una monarquía constitucional, una administración no politizada, instituciones sustraídas al espíritu de partido, una prensa que no sea sistemáticamente partidista: tales son los medios a través de los cuales se disminuyen los riesgos de corrupción de la democracia. Cuando estas medidas de defensa contra la corrupción ya no tienen lugar, es evidente la probabilidad de que la corrupción predomine sobre el esfuerzo de resistencia.

*

Pasemos a la segunda modalidad de corrupción de la democracia: *la corrupción de la democracia mediante la disociación entre el poder político y el poder social.*

Ya he señalado que la falta de coincidencia entre el poder social y el político, que se debe a la esencia misma de la democracia, es fecunda entre ciertos límites: su fecundidad se debe a que dicha contradicción lleva a la revolución social y a que concede posibilidad de expresión a las fuerzas sociales que aún permanecen relegadas. Sin embargo, se puede decir que hay corrupción cuando la tensión entre ambos poderes

—el social y el político— asume una dimensión insoportable. Con otras palabras: no es preciso que los más fuertes socialmente sean muy diferentes de aquellos que detentan el poder político.

Este desfase entre ambas fuerzas —la social y la política— fue excesiva en Francia durante la época de la Revolución, cuando fueron sustituidos de repente los antiguos privilegiados por los representantes de la pequeña burguesía de las leyes y de los negocios. Ahora bien, no es conveniente que sea sólo la gente común quien gobierne, pues, en ese momento, la lucha entre el poder social y el político sólo se resolvería a través de medios violentos. Los antiguos privilegiados se creen amenazados por una revolución violenta; los poseedores del poder político no se sienten seguros de su poder precisamente porque carecen de legitimidad social: entonces tiene lugar el conflicto abierto, violento.

Toda la primera mitad del siglo XIX en Francia ha estado caracterizada por un eterno conflicto de este tipo entre los poderes político y social, sin que se llegase a encontrar en el sistema de competición pacífica el medio de dar, a unos y a otros, lugar y parte en el gobierno. Resulta claro que, en un caso de este género, el exceso de contradicción, de desfase entre las dos fuerzas, conduce a la inestabilidad permanente y, por consiguiente, a la corrupción.

Sin embargo puede haber corrupción de las democracias a través de un proceso inverso, es decir, que la corrupción del sistema de competencia pacífica puede suceder, también, cuando el poder social es el único detentor del poder político, manipulándolo libremente. No hay democracia, o hay corrupción de la democracia, cuando los privilegiados, los grandes propietarios de tierras, la aristocracia hereditaria, crean un pseudo-sistema de competición pacífica, donde ni

las elecciones ni la Constitución desempeñarán su auténtico papel.

En la mayoría de los países que han llegado recientemente a la democracia, o más exacto, donde los métodos democráticos son importados sin que haya una preparación real, hay una falsa democracia o una democracia corrompida, pues no existe verdadera tensión creadora entre el poder social y el político, sino sólo manipulación de las instituciones artificialmente democráticas por parte de los detentores del poder social. En tal caso, los representantes de las nuevas clases sociales no tienen posibilidad de llegar al poder. Entonces surge la revolución.

Dicho de otra manera, puede haber corrupción de la democracia bien por exceso, bien por insuficiente tensión. La buena democracia es aquella donde el poder político no está por completo en manos de los privilegiados, pero tampoco en manos de los enemigos jurados de éstos.

Naturalmente, queda aún un caso particular sobre el cual volveré: el caso de Francia, donde ha terminado por haber un exceso de tensión entre ambos poderes, aunque no según los dos esquemas que acabo de mostrar, sino según otro esquema: cuando tal o cual partido es excluido del juego democrático.

*

Veamos la tercera forma de corrupción del sistema democrático: *el caso en que los enemigos de la democracia se hacen más fuertes que sus partidarios.*

Los enemigos del sistema de competición pertenecen a dos categorías: o son los partidos que representan a los grupos desfavorecidos permanentemente —digamos los grupos obreros—, o bien son los representantes de los estratos que

resultan víctimas del sistema —o que se tienen por tales—, y que en realidad son víctimas, sobre todo, de una desintegración social relativamente temporal ligada a una crisis más o menos aguda.

Ambos tipos corresponden, de manera burda, a aquellos que se denominan, en lenguaje político corriente, comunistas o socialistas de izquierda, por una parte, y fascistas por la otra. Como siempre, el problema radica en saber si el sistema de lucha pacífica crea por sí mismo esos dos tipos de enemigos. Ante todo, tratemos de observar las cosas desde el punto de vista general de las ideas.

¿Es inmanente a la lógica del sistema de competición producir sus enemigos de derecha —que quieren destruirlo en nombre de la unidad nacional— o sus enemigos de izquierda —que quieren destruirlo en nombre de la unidad social?

Primera observación: en el plano de las ideas, la reivindicación fascista y la comunista están vinculadas a la esencia misma del sistema de competición. En efecto: el sistema de competencia pacífica tiende a la disolución de la unidad nacional e implica, lógicamente, una unidad social que nunca se realiza.

El sistema de lucha pacífica presupone la unidad nacional y contribuye a disolverla. Por consiguiente, es normal que en un sistema de competición que funcione haya un grupo de hombres que digan: «Ustedes olvidan lo esencial, que es la nación, ustedes dejan corromper la unidad nacional». La reivindicación inicial del fascismo está ligada, de esta manera, al propio sistema de la competencia democrática. Como contrapartida —lo que no es inevitable—, la reivindicación de la unidad nacional adopta la forma de un partido que quiere suprimir la competencia pacífica. La demanda fundamental del fascismo está relacionada con el sistema de

competencia pacífica, pero esta reivindicación puede tomar la forma moderada de las instituciones ajenas al concepto partidista, de una burocracia no politizada, de una monarquía hereditaria convertida en constitucional, o sea, que es posible tratar de salvaguardar la unidad nacional sin transformarla a través de la violencia de un movimiento radical.

Acerca de la oposición de izquierda, esto es, de la reivindicación de la unidad social por los menos favorecidos, no me extenderé. Trataré de mostrar simplemente, a partir de la crítica de Marx a Hegel, a través de qué proceso lógico una «democracia popular» origina la vindicación de la unidad social. Advierto que según el punto de origen de la democracia, desde la Revolución Francesa ha habido reivindicación de la unidad social y rechazo del sistema pseudo-democrático, a partir de la idea de que mientras los ciudadanos estén divididos en clases, el sistema de competición resulta desvirtuado porque se excluye a una buena parte de la nación de los beneficios del sistema.

Por consiguiente, desde el ángulo de las ideas, ambas vindicaciones de la unidad social y nacional están relacionadas con la propia esencia del sistema de competición.

Considerando el problema desde el ángulo de los hechos, el asunto, lógicamente, es más complicado, aunque podemos indicar, al menos, algunos elementos.

Ante todo, a partir de los hechos, me parece claro que las consignas nacionalistas y socialistas tienen todas las posibilidades de llegar a ser, progresivamente, tan fuertes, por lo menos, como las consignas democráticas. Claro que podemos apasionarnos por la democracia cuando aún no está realizada, cuando se muestra como la negación de un sistema absolutista y cuando está ligada al sistema de las libertades personales. Sin embargo, una vez que la democracia tenga lugar, ¿en qué

consiste este sistema? Consiste, exactamente, en aceptar la oposición y la tolerancia con respecto a todos, comprendidos aquellos que sientan pasiones opuestas al sistema de competición. Ahora bien, si es perfectamente posible para un teórico explicar hasta qué punto es mejor dejar que los adversarios luchen en el marco de una democracia antes que saldar sus conflictos con las armas, o por lo menos con procedimientos violentos, resulta difícil pedir a los hombres que se apasionen por un sistema definido por la aceptación de todas las pasiones y adversarios.

Los partidos de masas organizados son, entonces, el resultado casi necesario del sistema de competición en una democracia industrial. Estos grandes partidos organizados no son necesariamente hostiles al sistema de competencia pacífica; sobran los ejemplos en que lo toleran. Sin embargo, sí subrayan las reivindicaciones que no son naturales al espíritu democrático. La forma moderna de las democracias no consiste en que el sistema sea aceptado como una petición de principio, sino por los resultados, a lo sumo, que pueda ofrecer en variados órdenes de la realidad.

Volveremos pronto a este problema. Concluyamos simplemente así: el sistema de competición tiene tendencia a deslizarse hacia un régimen donde las consignas más populares son consignas nacionalistas o socialistas, y sobrevive en la medida en que dichas demandas de unidad nacional o social no superen los límites tolerables.

*

Ahora dejemos de lado, por el momento, los análisis abstractos y veamos un problema vulgarmente actual, sin ningún interés teórico: *el caso de la corrupción de la democracia*

francesa, aclarando que el interés de las observaciones que quisiera hacer consiste en mostrar la posible aplicación de dichas ideas generales a un caso concreto.

Retomemos las causas de corrupción analizadas con anterioridad.

Primer tipo de causas: las que se deben al modo de funcionamiento del sistema de competición. Es muy fácil ver la aplicación de tales ideas abstractas al caso francés, tanto más fácil ya que he tomado parte de mis ejemplos de este mismo caso. El exceso de espíritu de compromiso en Francia se ha transformado en una suerte de enfermedad política nacional, que se combina de manera curiosa con la mentalidad de facción.

¿Cómo y por qué ocurre en Francia esa forma de corrupción? Naturalmente, las causas son difíciles de determinar. Sólo indicaré algunas de ellas.

Una es la extraordinaria capacidad de memoria de la política francesa, así como la escasa posibilidad de dejar que los vivos entierren a los muertos, dando fin a las disputas cuando hayan tenido lugar. Se ha perseverado en la división entre dreyfusianos y antidreyfusianos veinte años después del proceso Dreyfus. Pienso, para tomar un ejemplo más cercano, que aún se continuará siendo partidario o adversario del armisticio de 1940 durante una buena decena de años más: seguirán existiendo vichystas y gaullistas —siendo patente que en uno y otro grupo había hombres increíblemente distintos, que eran adversarios o partidarios por los motivos más contradictorios.

Con otras palabras: cualquier agrupamiento, por muy accidental que haya podido ser en la historia política de Francia, sobrevive curiosamente por el furor de las discusiones ideológicas ajenas a los hechos de la realidad. Creo que la ca-

pacidad francesa de discutir bajo abstracciones desde el punto de vista ideológico es una de las enfermedades de la mentalidad política. En el fondo, una democracia sólo puede funcionar en la medida que no se discutan las ideas según abstracciones, porque con abstracciones nadie se entiende nunca. Ahora bien, los franceses, en política, rehúsan las ideas que estiman como consideraciones vulgares, propias del mundo real. Lógicamente esto va emparejado, en la política real, con una gran preocupación por los intereses particulares o colectivos, pero, en el orden de la discusión, los franceses se sentirían degradados si se hiciera alusión a la eficacia política de las ideas que desarrollan. De ahí resulta una mezcla de discusiones abstractas, fanáticas, que no se corresponden en general con nada, y de un gusto bastante cínico por el compromiso, que hace que no haya la exacta mesura entre las ideas y los intereses que caracteriza a la democracia armoniosa.

Pienso que aún queda otra razón: que todo sistema político implica una autoridad. Ahora bien, la democracia francesa nace de la lucha contra el poder monárquico absoluto y, sin embargo, ha sido reemplazada dos veces por sistemas autoritarios. Francia ha conservado, entonces, eso que se pudiera definir como el complejo del cesarismo, es decir, ella dilapida el tiempo defendiéndose de los asaltos del fascismo, del bonapartismo, del boulangismo, del gaullismo, etc. Esta voluntad de rechazar los asaltos del cesarismo me parece excelente, pero la mayoría de las Constituciones han actuado con sus propios medios contra tales amenazas.

La única Constitución que ha durado largo tiempo en Francia es la que se hizo para reservar el lugar del rey. Es posible que la de la IV República dure de la misma manera, pero la de la III República fue hecha con la intención contraria. Sea lo que fuere, la obsesión de luchar contra los peligros

—reales o supuestos— del cesarismo conduce a la victoria completa: el equilibrio de los poderes se mantiene de forma tan admirable que ninguno llega a tener gran posibilidad de acción, fenómeno que constituye uno de los tipos de corrupción analizadas de manera abstracta.

Segundo modo de corrupción: el que se debe al desfase excesivo o insuficiente entre el poder social y el poder político.

En Francia ha habido, hasta la III República, una eterna discusión acerca de la propia naturaleza del régimen que ha impedido el funcionamiento del sistema de competición. Hoy, este sistema es aceptado. Ahora bien, es posible constatar un fenómeno curioso: Francia nunca ha podido desarrollar un sistema de partidos, adaptado al sistema de competición, que dé un mínimo de equilibrio a este sistema. ¿Por qué? Es muy difícil de saber, pues lo que se consigue en un país no se produce en otro: existen tantas diferencias entre los países, que se pueden inferir múltiples causas, y el análisis, de esta manera, será forzosamente rápido y aleatorio. Quisiera arriesgar como explicación lo siguiente: Francia es un país de estructura social heterogénea; es, en el orden social, un almacén de formas que han tenido vida desde el siglo XIII al XX. Si recorremos las diversas regiones agrícolas de Francia, podemos toparnos con formas que apenas han cambiado desde la Edad Media, colindantes con formas agrícolas totalmente dignas del siglo XX. De ahí resulta, en la política francesa, una tremenda diferencia entre las regiones y departamentos del país en cuanto al grado de evolución social. También, que los partidos moderados —digamos en líneas generales los partidos de derecha— son, sobre todo, los representantes de estructuras sociales diferentes de las representadas por los partidos avanzados. Y además resulta, por último, que en el Parlamento francés podemos encontrar

dos tipos de partidos: los partidos muy organizados, que son casi siempre los partidos de izquierda, y, a partir del centro, los partidos poco organizados. Es decir: que en Francia siempre hemos contado con una estructura de partidos heterogénea, con la combinación de partidos de masas, partidos de notables y de electos locales.

Así resulta suficientemente claro que, cuando se combinan varios tipos de estructuras sociales y de estructuras de partidos, no puede haber un sistema de partidos organizado, homogéneo, que ofrezca alguna de las dos variantes de estabilidad. La democracia de notables es un tipo de estabilidad; la democracia de partidos de masas organizados, otro. Pero si se combinan ambas, tenemos inevitablemente los inconvenientes de la heterogeneidad, la imposibilidad de una u otra forma de estabilización.

Por último observamos en Francia, un tercer género de corrupción o de inestabilidad de la democracia: consiste en una mayoría de adversarios del sistema en proporción con sus partidarios.

Admitamos el análisis que se ha hecho siempre. Supongamos que deberíamos considerar como enemigos del sistema, por una parte, a los comunistas —en la medida en que quieren una transformación revolucionaria imposible de practicar en el sistema de competición— y, por la otra, a los gaullistas, debido a los ataques incesantes que dirigen contra las instituciones. Se va a plantear un problema entonces: ¿Por qué un país, en el fondo tan tranquilo como Francia, tiene tantos enemigos del sistema? Que dichos enemigos hayan sido numerosos en un país como Alemania, que contaba con seis millones de parados en 1931 o 1932, y donde la clase obrera estaba concentrada en extremo, es bastante comprensible. Pero lo que sí es difícil de comprender es cómo

puede haber simultáneamente en Francia tanta indiferencia por la política —y me expreso con moderación— como la que existe hoy, así como tantos adversarios que, a partir de sus declaraciones, son enemigos apasionados y sistemáticos del régimen existente.

Lo que estoy tratando de definir es la razón por la cual la democracia francesa está corrompida y por qué, a la vez, puede durar. En realidad está corrompida por el hecho de que el día en que ocurra que, en principio, el 45 % de los electores voten por los partidos que postulan el cambio del sistema, éste se convertirá en el propio campo de la batalla electoral. Así, un principio fundamental de la corrupción se ha introducido en el sistema. Sin embargo, de manera simultánea, la atmósfera del país es relativamente irónica respecto a la política, lo que hace que dicho principio de la corrupción no imposibilite el funcionamiento de la sociedad.

¿Por qué entonces el sistema tiene tantos enemigos? Este tema debería tratarse contestando las dos preguntas siguientes: ¿Por qué hay cinco millones de franceses que votan por los comunistas, que son, por sus principios, hostiles a todo lo que se practica en ese sistema?[4] Si se quisiera obtener una respuesta por el método de sondeo, podemos consultar el artículo aparecido en el último número de *Réalités*,[5] donde veremos que en su inmensa mayoría los electores comunistas son simplemente buenos socialistas de izquierda que se engañan. Dicha encuesta es interesante en

4. Durante las elecciones legislativas del 17 de junio de 1951, el PCF estuvo a la cabeza de los sufragios con 4.939.380 votos (95 escaños).

5. Revista mensual ilustrada cuyo redactor jefe era Alfred Max y para la cual Raymond Aron escribió crónicas sobre política interior e internacional desde 1947 a 1954.

extremo. Llega a una conclusión clara, pero se detiene ahí, y lo cierto es que el problema de más interés empieza justo en ese momento: suponiendo que los electores comunistas quieran ser socialistas, electores de izquierda, o bien los franceses se han convertido en unos extraordinariamente estúpidos —lo cual exige una explicación—, o bien las personas interrogadas han dado determinadas respuestas mientras en realidad pensaban otra cosa. No está demostrado que un elector comunista, al que se le pregunte cuáles son las relaciones entre el Partido Comunista Francés y la Unión Soviética, y que responda: vaga simpatía ideológica, exprese todo su pensamiento. Es posible, pero no está demostrado. En cualquier caso, no es ilegítimo plantear la interrogación. Ésta es la primera cuestión a la que habría que responder, cuestión que concierne el Partido Comunista en la Francia actual.

El segundo problema a tratar sería: ¿Qué son los gaullistas en la Francia actual? ¿Representan ellos un partido de cambio violento de la República o son, en lo esencial, conservadores susceptibles de poder ser seducidos por las consignas conservadoras, con intereses electorales gaullistas o con una vaga ideología gaullista?

*

Pero todo esto nos llevaría muy lejos. Quisiera terminar con un problema que nos encaminará un poco a la teoría; un problema que los teóricos políticos siempre han planteado y que es el siguiente: *en una democracia corrompida, ¿qué habría que hacer?*

Evidentemente, todo lo que se pueda hacer, cuando se es un buen funcionario, para luchar contra la corrupción o pa-

ra limitarla. Hacer lo que hacen un gran número de altos funcionarios que conozco, que consiste en intentar trabajar como si no existiera el gobierno y que intentan, además, ser tan eficaces como sea posible en su labor, al margen o a pesar del gobierno. Gracias a este método hay muchas cosas que pueden mantenerse funcionando en un país prácticamente sin gobierno.

Lo segundo es hacer pública la teoría política: explicar la corrupción de la democracia y dejar a los oyentes o a los electores eventuales sacar sus propias conclusiones sobre las reformas necesarias, método cuya eficacia, pensando hipotéticamente bien, se alcanzaría a largo plazo.

Queda una tercera hipótesis: recurrir a la solución a la que siempre han recurrido los teóricos políticos, que es hacer surgir, al final de sus libros —sea *La república* de Platón, la *Política* de Aristóteles o el *Discurso sobre la primera década de Tito Livio* de Maquiavelo—, el *deus ex machina*, el personaje irreemplazable, el personaje misterioso y necesario que se llamará legislador o reformador. Todos los teóricos de la política explican, después de haber hecho una descripción conveniente de la corrupción, que una democracia se corrompe cuando el pueblo pierde sus cualidades primeras. Por mi parte, trato las cosas de una manera harto diferente, más sociológica. Pero se podría traducir todo lo que he expuesto en términos de virtud, mostrando que cuando los intereses privados de los diversos partidos en el gobierno se confunden con el presunto interés general, la virtud democrática desaparece.

Por último, cuando se ha mostrado que la democracia está corrompida, se hace surgir, al legislador. ¿Qué es el legislador? Los pesimistas dirán que el legislador es algo así como el buen tirano en su mejor versión o el déspota ilustrado en el

nivel superior. En los autores de la Antigüedad era el fundador, mítico o real, de la ciudad, aquel que había dado a la ciudad el beneficio supremo de las Leyes y de una Constitución.

El reformador es quien, en una ciudad que ha perdido el sentido de su unidad o el sentido de la virtud, restituye precisamente dicho sentido; es aquel que fundará por segunda vez una ciudad, dotándola de una Constitución.

Así, uno de los puntos de llegada de una teoría de la corrupción será necesariamente la teoría del reformador o del legislador. Sólo que siempre contamos con una dificultad: en un curso de filosofía política resulta bastante fácil decir que cuando una democracia se corrompe, la única salvación posible es el legislador que la dotará de nuevas leyes. Claro está que en la práctica encontramos una dificultad: ¿La democracia corrompida aceptaría las leyes ofrecidas por el reformador? ¿Cómo encontrar la persona adecuada para hacer de legislador, es decir, la persona capaz de ambicionar el poder no para él mismo, sino por el simple honor de dotar de leyes a la ciudad?

Dejo a la imaginación si existen, en la ciudad francesa, hombres que han soñado con el reformador o legislador, aquel que, apareciendo en una ciudad corrompida, tomaría el poder para abandonarlo no sin antes haberle conferido a la ciudad leyes nuevas. Esto sería, por parte de dichos observadores supuestamente realistas, una forma de utopía política —siendo la utopía, en general, la conclusión de los historiadores, incluso de historiadores de renombre que se pretenden realistas.

Capítulo 5

LA ACCIÓN PROPIA DEL SISTEMA DE COMPETICIÓN

¿Cuál es la acción propia del sistema de competición en las sociedades donde existe?

La dificultad de respuesta es que, por definición, las sociedades democráticas no son integralmente definidas por el hecho de que sean democráticas. Es evidente que hay un sistema de competición por el poder en estas sociedades, pero la competencia puede existir, lo hemos visto, en las estructuras económicas y sociales más diversas. No hay entonces ninguna razón para que el sistema de competición, como tal, ejerza una influencia semejante en la vida de las diversas sociedades, y, suponiendo incluso que ése sea el caso, dicha influencia es difícil de aislar. Si tomamos en consideración las sociedades europeas desde hace siglo y medio, es claro que la introducción de procedimientos electorales y parlamentarios ha desempeñado un determinado papel en su transformación, pero no es fácil discriminar el papel de los procedimientos democráticos respecto a la influencia de fenómenos mucho más masivos como la industrialización.

Trataré entonces de aislar, hasta cierto punto, la acción propia del sistema de competición. Para conseguir esto, examinaré dicha acción, primero en el ámbito político, luego en el económico, y, después de haber visto ambos tipos de ac-

ciones, mostraré que las dos son contradictorias y que crean el problema ante el que se halla hoy la democracia.

*

Hemos visto que, *por sí mismo, este sistema tiende al sufragio universal,* por el hecho de que a partir del momento en que se ha planteado el principio según el cual los gobernantes deben ser escogidos por los gobernados es difícil oponerse al desarrollo lógico de este principio y limitar a tal o cual categoría de privilegiados el derecho de escoger a los gobernantes, o el derecho de ser elegidos. De ahí resulta que, de manera progresiva, el derecho al sufragio se amplía.

Algunos teóricos, por ejemplo Salvador de Madariaga,[1] afirman que cualquier sistema de sufragio universal directo está condenado al fracaso. Según él, sería preciso que el sufragio fuese o universal y no directo, o directo y no universal. Esto, en efecto, es tal vez una excelente idea, pero es una idea que apenas tiene alguna oportunidad de ser aplicada, pues las ideas políticas tienen su propia lógica. A partir del momento en que se entra en este sistema, no hay razón para detenerse. Una vez que el sistema electoral es llevado hasta el límite, no digo que se haga votar a todo el mundo, pero un doble mecanismo se pone en marcha: por una parte, un mecanismo psicológico de desvalorización del poder, y, por la otra, un mecanismo sociológico de circulación de las élites.

Podemos simplificar esta jerga: los poderes que se reconocen al servicio de los gobernados pierden su prestigio pro-

1. Salvador de Madariaga (1886-1978), escritor, ensayista y diplomático español, autor, entre otros libros, de una obra de filosofía política titulada *Anarquía o jerarquía*, 1936.

pio. Todos los gobernantes que quieren ser fuertes buscan rodearse de una aureola más o menos sagrada. Los regímenes democráticos son regímenes prosaicos en los cuales los gobernantes aceptan ser hombres como nosotros, hecho del que deberíamos estar contentos, pero al mismo tiempo esto es, por esencia, contrario al prestigio moral de los gobernantes.

Por otra parte, el mecanismo sociológico de circulación de las élites significa que toda élite gobernante que recurra al sistema democrático será obligada, rápidamente, a ser una élite abierta, o más aún, será obligada a aceptar su propia renovación.

En otros términos: para que el sistema permanezca sin crisis graves y definitivas hace falta un equilibrio constante y difícil de encontrar entre las fuerzas en movimiento y las fuerzas de resistencia.

Se ha hablado mucho de los dos partidos fundamentales de la política francesa del último siglo: el partido de la resistencia y el del movimiento. Se podría decir, sin tanto artificio, que una democracia que persevera es un sistema en el cual aquello que tiende a la desvalorización de los gobernantes y a la renovación del grupo dirigente, no es llevado tan lejos respecto al mantenimiento de la jerarquía y los privilegios tradicionales. Según los países, habrá democracias que se desarrollen armónicamente y democracias que oscilen siempre entre formas revolucionarias de derecha o de izquierda: esto sucede debido a que el mantenimiento de la democracia supone el equilibrio entre dos tipos de fuerzas. Y la razón por la cual algunos países realizan el equilibrio mientras que otros no, se debe a los fenómenos presentes en las distintas sociedades.

Fuera de esta irregularidad, o de los accidentes vinculados a la necesidad de un equilibrio precario, el problema se-

ría saber si no hay una evolución irreversible del sistema democrático.

Es cierto que hay una evolución irreversible, que consiste en la usura de las clases dirigentes tradicionales. La clase dirigente que ha sido con ventaja la más habilidosa de Europa —nos referimos a la clase inglesa—, que ha sabido mantener todo el tiempo el equilibrio entre tradición y renovación, que ha sabido absorber en su interior las fuerzas nuevas, ha llegado, a pesar de todo, a un punto donde probablemente se ha debilitado de manera decisiva. ¿Por qué? Porque llega un momento en el que los electores votan preferentemente no por los privilegiados tradicionales, sino por aquellos que pretenden representarlos —a los que llamo, en mi argot sociológico, conductores de masas.

Si se considera un país como Inglaterra, podemos constatar que el número de circunscripciones donde los electores todavía votan —inmediata y regularmente— por los privilegiados, por la aristocracia, va disminuyendo. Si el partido conservador aún tiene alguna posibilidad de ganar las elecciones en Inglaterra —y cuando las gane ocurrirá con dificultad—, será en la medida en que persistan alrededor de un tercio de circunscripciones agrícolas de estructura antigua, territorios donde el notable o el aristócrata pueden llegar a ser electos.

Creo que todo sistema electoral tiende a disminuir el número de circunscripciones donde los privilegiados tradicionales pueden llegar a ser electos, transfiriendo el poder, a su vez, a los conductores de masas. Al mismo tiempo, este sistema tiende a provocar una suerte de disociación o de descomposición de la unidad nacional. Efectivamente, cuando el sufragio electoral no conduce al poder a los privilegiados apoyados en las posiciones locales, sino a los representantes

de los partidos de masas, estos partidos desarrollan convicciones cada vez más fuertes y más opuestas entre sí, y, de manera progresiva y casi fatal, provocan el debilitamiento de la unidad nacional transportando al ámbito de la política exterior los conflictos de los partidos.

En este instante, la evolución irreversible del sistema de competición lleva a su propia destrucción. Aun así, quisiera expresarme con moderación, pues no tenemos prueba alguna de que dicha evolución deba cumplirse en todos los países. En el punto en que estamos, 1952, es muy posible concebir que en un gran número de países el sistema de competición lleve al poder a los conductores de masas, y que el conflicto tenga lugar entre los partidos de masas sin que el sistema haga explosión. No obstante, lo que sí es cierto es que el sistema se vuelve cada vez más frágil dada la fuerza de los partidos de masas, la violencia de sus convicciones y el tipo de hombres que estos partidos llevan al poder.

Los antiguos privilegiados, ya fuesen los aristócratas o sobre todo los burgueses, tenían inclinación por el sistema de competencia porque éste era la expresión misma de su concepción de la política. El problema que se plantea a propósito de esas nuevas élites y de los partidos de masas es saber en qué medida estos «hombres nuevos» desean o respetan el sistema de competición. Allí donde ellos siguen respetándolo, como en Inglaterra, queda la posibilidad de que los partidos de masas continúen aceptando el sistema de competencia pacífica. Allí donde los conductores de masas no desean ni respetan ese sistema, son pocas las oportunidades de que el régimen sobreviva.

Además, si tenemos en cuenta la Europa actual, podemos constatar que nunca ha habido en este continente época democrática, si se define como tal la época en que el sistema

de competencia pacífica ha funcionado de modo correcto. No la ha habido, pues, antes de 1914; el sistema sólo existía plenamente en el oeste: Gran Bretaña, Francia, el Benelux, y con todo rigor en los países escandinavos. Alemania y la Europa Central vivían, en suma, en un sistema mixto de poder conformado por poderes tradicionales con determinados elementos de competencia pacífica. El sistema democrático sólo se ha extendido y generalizado en Europa después de 1914, y el resultado ha sido sorprendente: en cuarenta años, una cifra récord de revoluciones de todo tipo. Si se enmarca la fecha de 1917 o de 1918 como el punto extremo de la difusión del sistema democrático —en el sentido en que yo empleo la palabra democracia—, se puede decir que la siguiente etapa ya era una fase de reflujo. Aún hoy, el sistema de competencia pacífica sólo existe por completo en el oeste del continente y, fuera de Europa, en los países de civilización anglosajona, los Estados Unidos o los países del Commonwealth. La Europa Occidental —o sea, Alemania, Italia y Francia— vive bajo el régimen de competición, pero estos tres grandes países de Europa no cuentan con el sistema por creación propia, sino como continuación de los resultados de la guerra, peligrando el porvenir en los mencionados países.

Esto no quiere decir que en los mencionados países el régimen de competición deba ser destruido, pues, en la etapa actual, el problema se plantea en términos muy diferentes. Efectivamente: los regímenes, hoy en día, son creados y destruidos desde el exterior. Entiendo por esto que en cierta zona del mundo el sistema de competición no tiene ninguna oportunidad de establecerse, mientras que en otra se establece de forma fatal y de cualquier manera.

En el período de entreguerras, los regímenes de competencia pacífica han sido destruidos en lo fundamental por

golpes de Estado o revoluciones llamadas de derecha. La forma ideal de la autodestrucción de los sistemas democráticos ha sido la expresada por la República de Weimar. La formación de dos partidos revolucionarios y el rechazo, por los dos extremos, del sistema de competencia han llevado, digamos por un proceso dialéctico, a la destrucción del régimen. Sin embargo, lo que no hay que perder de vista es que la destrucción de los regímenes democráticos por los partidos extremos que rechazan el sistema no ha tenido un carácter fatal. En Italia, el partido fascista no ha contado nunca con una mayoría electoral y nunca tuvo, tampoco, la oportunidad de lograr la mayoría: la marcha sobre Roma apenas se parecía a un desfile del 14 de julio, y con sólo dos compañías pudo ser dispersada. No ha habido toma del poder por la violencia en el sentido fuerte de la palabra, sino acontecimientos complejos a continuación de los cuales el poder ha pasado a un partido antidemocrático.

Sea lo que fuere, lo que es sorprendente cuando se observa Europa desde el punto de vista democrático, es que en la mayoría de los países el sistema de competición, el sistema democrático parlamentario, ha sido destruido antes de que pudiera estabilizarse.

En la actualidad, la cuestión puede plantearse más o menos así: hay países donde el régimen funciona sin otro factor de corrupción que la evolución irreversible hacia el debilitamiento de los poderes, lo cual es una causa de la destrucción sólo a largo plazo, suponiendo que ello conduzca a la destrucción; tenemos la modalidad de países de Europa Occidental que no tienen ninguna oportunidad de destruir su democracia debido a su situación estratégica; por último, una tercera categoría, en la que no hay posibilidad alguna de crear la democracia, debido a la «protec-

ción» de la cual gozan los países que están comprendidos en esa modalidad.

Por consiguiente, la única experiencia que se está produciendo —muy apasionante desde el punto de vista democrático— es la de los países que acaban de nacer y que parecen buscar de forma simultánea el Estado y la democracia. El caso perfecto, ideal, es el de Indonesia, uno de los temas de estudio más interesantes. Indonesia es un país que sólo existe por la gracia del imperio holandés. Los holandeses han creado una unidad allí donde había una multiplicidad de pueblos, de lenguas y de razas diferentes. Habiendo sido liberada y dejada por los holandeses, una parte de la población, sobre todo javanesa, ha retomado el imperio holandés y trata de crear un Estado unitario y democrático. Esta experiencia apenas tiene precedentes. Otra experiencia, igualmente apasionante, es la de la India, donde nos topamos el problema en su estado puro: ¿Es posible, contando con varios millares de hombres licenciados en las universidades occidentales, es decir, con hombres más o menos occidentalizados, emprender en un país de tradiciones profundamente ajenas la introducción del sistema de competencia pacífica, manteniendo a la vez la unidad del Estado?

Soy pesimista por naturaleza. Creo que dicha empresa es admirable, aunque sus posibilidades de éxito sean pocas. No digo en absoluto que de manera necesaria Indonesia o la India deban derrumbarse, aunque no creo que a la larga se pueda mantener de forma simultánea el régimen parlamentario al estilo Westminster y la unidad del Estado indonesio o del indio. Pienso, en resumen, que el régimen de competición pacífica tomará en esos países otra forma.

*

Pasemos a la segunda forma de acción del sistema de competición sobre las sociedades, a saber: *el dinamismo económico del sistema de competencia pacífica.*

Naturalmente, el aislamiento de la acción del sistema de competición es aquí todavía más difícil e incluso casi imposible. En efecto, el sistema de competencia pacífica en Europa se ha desarrollado, implantado, confirmado y transformado al mismo tiempo que se producía la industrialización, o, en lenguaje marxista, durante el desarrollo de las fuerzas productivas —o la plena apertura del capitalismo, si así se prefiere—. Esos fenómenos implicaban la industrialización, el desarrollo de la población urbana —al menos proporcionalmente respecto a la población del campo—, la elevación del nivel de vida, la concentración de las masas obreras en las ciudades y su organización sindical y, al mismo tiempo, el debilitamiento de los lazos sociales tradicionales, de las antiguas jerarquías, la creación de lo denominado con el nombre de masas, o sea, la aglomeración de millones de personas en condiciones de vida semejantes sin integración con los grupos cercanos.

A partir de esta evolución, de esta transformación de las sociedades, ¿cuál es la acción propia del sistema de competición? Creo que la respuesta es la siguiente: la competencia pacífica por el ejercicio del poder tiende a acentuar la evolución de las sociedades industriales en un sentido igualitario. Las sociedades industriales, con la democracia política, desarrollan progresivamente una suerte de obsesión por los problemas económicos. Las sociedades democráticas son sociedades que actúan, o al menos que piensan, como si el marxismo fuera verdad: como si los problemas económicos fueran decisivos.

Tenemos aquí una de las paradojas de la época actual: que en ninguna parte la obsesión económica se halla tan ex-

tendida como en las democracias liberales. La razón de la obsesión: que el sistema de competición comporta el afán de los candidatos por convencer a los electores de los beneficios que obtendrán si los candidatos son electos. El lenguaje de los intereses parece ser, cada vez más, el único lenguaje que el candidato se atreve a usar. No estoy absolutamente convencido de que él tenga razón, ya que el hecho sorprendente es que todos los partidos antidemocráticos hablan otro lenguaje: hablan lo mismo el lenguaje idealista y heroico que el lenguaje del interés. Sin embargo, cuando las democracias se desarrollan con tranquilidad, cuando los demócratas no cuentan con enemigos, tendrá más ventaja quien lleve las mejores promesas a los grupos de interés, quien hable estrictamente el lenguaje de los intereses.

Esta obsesión económica se acompaña de la formación, en todas las sociedades industriales, de los grupos de interés. Obreros, patrones, agricultores, industriales: todos se organizan en diversos grupos.

De ahí resulta que una sociedad industrial democrática no es una sociedad individualista: es una sociedad de grupos, una sociedad donde se existe en tanto miembro de sindicatos o partidos. Podemos decir, pues, que la esencia de una sociedad industrial de sistema de competición estriba en que la sociedad se descompone en grupos intermediarios entre los individuos y el Estado, ejerciéndose la competencia entre dichos grupos. Así, en todos los países el sistema de competición se muestra, por esencia, abocado a actuar en sentido igualitario. En las sociedades industriales la democracia política parece conducir, necesariamente, a una determinada forma de socialismo.

A primera vista, tal conclusión puede parecer paradójica, pero opino que es realista. Todas las sociedades industriales,

con el sistema de competición, modifican progresivamente el funcionamiento del sistema capitalista en beneficio de la mayoría, o al menos tratan de modificarlo en esta dirección a través de múltiples reformas: nacionalización de un número determinado de empresas; leyes sociales, cuyo modelo puede ser encontrado en la Inglaterra laborista; innumerables intervenciones, cuyos ejemplos más llamativos encontramos en Francia, y que tienen por finalidad amortiguar los choques de la competencia económica.

Podemos decir que la política económica de la mayoría de las democracias tiende a ahorrarles, a los grupos de interés, las consecuencias extremas del sistema competitivo en el plano económico. De ahí la conclusión que extraigo en su forma más primaria: la competición por el ejercicio del poder, o sea, la democracia política, parece, a la larga, incompatible con el liberalismo económico. El mayor error de los liberales, creo, es haber pensado que el liberalismo político y el económico irían a la par. Opino que el liberalismo político —si se define como tal el sistema electoral parlamentario de competencia por el ejercicio del poder— lleva, de manera casi fatal, a un sistema de economía en parte dirigida y en parte socialista. Pienso que si en la época moderna se quisiera realizar un sistema económico liberal tal como lo desean Von Hayek o Jacques Rueff,[2] sería necesaria la dictadura política.

He discutido a menudo con mi amigo Rueff sobre el tema. Le he dicho: «No veo ninguna objeción al retorno de la

2. Friedrich A. von Hayek (1889-1992), economista austríaco, autor, entre otras obras, de *Monetary Theory and the Trade Cycle*, 1929; *Individualism and Economic Order*, 1948; *The Constitution of Liberty*, 1960.

Jacques Rueff (1896-1978), economista francés, autor, entre otras obras, de *La Théorie des phénomènes monétaires*, 1927; *L'Ordre social*, 1945; *L'Âge de l'inflation*, 1961.

conversión monetaria, pero ésta supone la subordinación de la economía a la moneda, o lo que es lo mismo, que en caso de necesidad se acepte un cierto grado de "desinflación", como se dice hoy, o de "deflación", como se decía en el período de entreguerras; con otras palabras, que se acepte "un determinado porcentaje de parados". Sin embargo, ¿qué gobierno podrá hacer aceptar este porcentaje de parados? En Europa Occidental creo que no ha surgido un gobierno semejante. Lo que pienso es que el funcionamiento de una economía liberal apenas tendrá lugar en un sistema de competición pacífica por el poder con organización de grupos de interés».

Se me objetará que esto ha sido posible en el último siglo. Sí, porque en el sistema de competición que se intentaba introducir, las jerarquías tradicionales aún eran fuertes y los grupos de interés débiles. La política económica era impuesta por los privilegiados sin que se pidiera opinión a la mayoría. Era preciso un determinado grado de «deflación» para mantener la paridad o la convertibilidad monetaria: desde el punto de vista de las estadísticas, para el economista no es mucho un desempleo del 5 al 10 %, pero para los desempleados es demasiado. En el siglo pasado no se les pedía su opinión; pero en nuestro siglo, para no contar con su opinión, es preciso un sistema autoritario. Creo que como los economistas liberales son al mismo tiempo demócratas políticos, su función, que resulta de utilidad, es una función de oposición, de protesta. Su función consiste en protestar contra lo que sucede, atribuyendo esos errores fatales a las deficientes teorías de sus colegas. No quisiera llevar la idea hasta un punto extremo, pero, actuando con moderación, digamos que cuando el sistema de competencia pacífica por el ejercicio del poder funciona en una sociedad cristalizada en gru-

pos de interés, tiende a hacer difícil el funcionamiento del sistema de economía liberal, manifestándose la esencia de la economía liberal a través de las crueldades del progreso económico causadas por las fuerzas ciegas del mercado.

En efecto: es el mercado, la caída de los precios, que obliga a los empresarios a cambiar de funciones, o a los obreros a cambiar de fábrica. Cuando los interesados no aceptan sufrir más a causa de las fuerzas ciegas del mercado, piden entonces al Estado intervenir para atenuar los choques. A partir de este momento, se entra en el sistema de precios con garantías, en la acción contra el alza de los precios y en la acción, todavía más fuerte, contra el descenso de los precios, pues en los países donde se procede enérgicamente contra su elevación, se ignora que es difícil mantener un buen número de precios y que la acción del Estado resulta más eficaz cuando quiere impedir que bajen los precios que cuando quiere impedir su aumento. En otros términos: la combinación de la industrialización y del sistema de competencia pacífica hace desaparecer progresivamente los aspectos más individualistas de las sociedades democráticas.

De ahí que en muchas de estas sociedades crezca la indiferencia hacia las formas políticas, hacia las elecciones y el Parlamento. El individuo está insertado en una organización donde carece de medios de acción. En la mayoría de los países, los electores no pueden hacer mucho respecto a los partidos, y pasa lo mismo entre los partidos. Desde entonces, el sentido de la democracia como expresión de la actividad individual disminuye, los gobernantes son, cada vez menos, hombres en una situación independiente y autónoma, y representan, cada vez más, a los grupos de interés.

¿Puede durar así un sistema de competición entre grupos organizados? De nuevo, mi respuesta, con una mínima pers-

pectiva, es la siguiente: no hay ninguna razón para que dicho sistema de competición no dure si está bien organizado. Diría también, gustosamente, que el sistema de competición de grupos organizados es la forma normal de gobierno de las sociedades ricas. Las sociedades industriales ricas no tienen razón alguna para adjudicarse los inconvenientes de un sistema autoritario; y ninguna razón, tampoco, para adjudicarse la dureza de una competencia económica brutal.

Este sistema de competición organizada es el sistema normal, pero es necesario que no tenga muchos enemigos; y para que no tenga muchos enemigos es necesario que no exista una gran cantidad de grupos excluidos —o que se consideren excluidos— de los beneficios del sistema. Tiene que haber una prosperidad suficiente, una prosperidad que crezca de manera suficiente y una distribución lo más tolerable posible de la prosperidad entre los diversos grupos. Por último, es necesario —y esta razón es la más importante— que los dirigentes, los conductores del juego, acepten las reglas, y si las aceptan o no debido a circunstancias múltiples —siendo las más importantes el prestigio que tienen esas reglas de juego ante sus ojos, prestigio que en sí mismo es tanto más fuerte al ser consideradas dichas reglas por su significación ideal y no por su funcionamiento concreto—, sería por el propio prestigio que tienen las reglas.

Un curso como el presente no favorece en realidad el respeto necesario de tales reglas, ya que cualquier análisis de un régimen político consiste en sustraerle su aureola poética. Ya Pareto lo expresó hace tiempo, e incluso iba mucho más lejos, pues aseveraba que «si yo llegase a suponer que mi libro sería leído por muchos lectores, no lo publicaría».

Creo que es preciso organizar la competición pacífica porque es la única forma que tienen los individuos de contar

con un margen de libertad suficiente, así como con una constitucionalización de los poderes, aunque estas reglas no son las únicas posibles y, por otra parte, no son igualmente aplicables en todas partes.

Para concluir sobre este punto: la evolución económica tiende a transformar la forma del juego político. Tal evolución no imposibilita el juego político, bajo la condición, sin embargo, de que subsista una integración suficiente de la sociedad en su conjunto. La amenaza que pesa sobre el sistema de la competencia pacífica de grupos organizados es el caos. El peligro es que preponderen los grupos que ignoren las necesidades de la unidad nacional y que los partidos no se pongan de acuerdo en ningún aspecto, incluyendo la política exterior.

*

Tenemos, entonces, dos evoluciones: una hacia el debilitamiento del poder y otra hacia la competición de grupos organizados. Veamos ahora *en qué sentido ambas evoluciones son contradictorias*.

La contradicción me parece ser la siguiente: la evolución política del sistema parlamentario tiende al debilitamiento del poder, mientras que la evolución económica del sistema democrático lleva a la ampliación de las funciones del Estado. De ahí resulta, entonces, bajo una aparente necesidad, un Estado cada vez más amplio y a la vez débil; más aún, un Estado cuyo prestigio, cuya capacidad de acción y de decisión van disminuyendo, y en el cual, sin embargo, las funciones se amplían. No creo en absoluto que esta contradicción, tal como la formulo, sea el resultado de mi imaginación. Creo, realmente, que la contradicción está dada por la evo-

lución de las democracias modernas, incluyendo las democracias que han superado todos los obstáculos que se deben a la esencia del principio democrático.

Tomemos el caso, otra vez ideal, de Inglaterra. ¿Qué vemos aquí? Inglaterra ha rechazado el acoplamiento directo del sistema de partidos con el sistema constitucional. Hay en Inglaterra un partido en el poder que forma un gobierno homogéneo y que recibe un mandato más o menos directo del propio país. Este gobierno dispone de poderes infinitamente más amplios que un gobierno francés. Es él quien establece el orden del día en la Cámara de los Comunes: por consiguiente, es él quien impone en la Cámara de los Comunes los asuntos a discutir. Ningún gobierno parlamentario como el inglés dispone de un gobierno ejecutivo tan fuerte en relación con el legislativo. Todo aquello que se pueda hacer desde el ámbito de la organización de los partidos y en el orden constitucional para mantener la fuerza del gobierno, ya ha sido hecho en Inglaterra. Y sin embargo, presenciamos hoy un fenómeno evidente: este gobierno, comparado con los gobiernos del continente —un gobierno estable, fuerte, autónomo—, cada vez es menos capaz de decidir y escoger una política, por una parte porque sus funciones se han vuelto desmesuradas, y, por la otra, porque debido al fundamento mismo de las sociedades democráticas modernas y de la presión de los grupos de interés, su capacidad de decisión se vuelve muy débil.

Veamos el problema —probablemente el más importante— de las sociedades democráticas modernas existentes bajo un régimen de economía mixta: la política de salarios. Todos los gobiernos británicos, cuando se trata de la política de salarios, no tienen en el fondo ninguna capacidad de decisión, sólo cuentan con la capacidad de hacer peticiones. La

situación se ha invertido: son los gobernantes quienes presentan sus peticiones a los secretarios de los sindicatos para conjurar la moderación de sus reivindicaciones. Y además, de la misma manera, los gobernantes británicos presentan sus peticiones a los dirigentes de las sociedades industriales solicitándoles que limiten las distribuciones de dividendos.

Parece, entonces, que haya una suerte de fatalidad en la evolución de las sociedades democráticas, que amplía y debilita simultáneamente al Estado.

¿Las sociedades democráticas pueden combinar la desmesura y la debilidad del Estado? De nuevo nos topamos con un problema a largo plazo. Digo «a largo plazo», pues hasta ahora ninguna de las democracias europeas que han peligrado lo han hecho a causa de esa contradicción fundamental. Consideremos la democracia alemana, que no ha resistido la crisis de 1930-1933; sin embargo, habría bastado con que los partidos de la coalición hubieran sido algo más inteligentes y que los economistas hubieran impuesto una política algo menos irrisoria. La muerte de la democracia de Weimar es la muerte de una democracia inestable en una crisis accidental, y no hemos presenciado aún aquello que sería necesario para que se pueda resolver el problema, a saber: la muerte de una democracia no corrompida debido a contradicciones internas del propio sistema.

Lo que sí podemos afirmar con certeza es que la evolución del sistema democrático conduce a una situación estructuralmente inestable, obligando al Estado a ser responsable de una gran parte de la economía y disminuyendo considerablemente sus poderes de decisión. Al mismo tiempo nos deslizamos hacia la cuestión clásica: ¿Es aún posible el sistema de competición en un sistema de economía mixta con dirección parcial de la economía?

La respuesta que daré consistirá, simplemente, en subrayar las condiciones esenciales para que el sistema de competición sobreviva.

La primera condición, sobre la cual han insistido siempre los seguidores de Maquiavelo, es la existencia de una pluralidad de fuerzas. Siempre se ha tendido a creer que el juego electoral o el juego parlamentario es una institución como cualquier otra, una institución que es posible establecer dondequiera. En realidad, para que este sistema tome su auténtico significado, no puede existir concentración de todo el poder en un único lugar. Si un determinado grupo de hombres posee la totalidad de los poderes económicos y políticos, es claro que el sistema de competición no es posible o, al menos, cuando existe la concentración total de poderes políticos y económicos en las mismas manos, es posible complacerse realizando elecciones, pero no tendrán ningún significado. Es el caso de algunos países donde no hay grupos relativamente independientes entre sí, susceptibles de hacer competencia pacífica, como en la Unión Soviética. ¿Cómo podría haber allí un sistema de competición si todo el poder está concentrado? La cuestión que se plantea, a propósito de las economías dirigidas, es saber si una economía completamente dirigida implicaría aún una disociación suficiente de los centros de fuerzas como para que exista competición y para que ésta tenga un sentido auténtico.

La segunda condición para que el sistema de competencia pacífica sobreviva es la psicología de los jefes. Es necesario que los dirigentes políticos tengan un cierto respeto por las reglas del juego y que velen por ese respeto. Ahora bien, la psicología de los conductores de masas, de los economistas «dirigistas», de los ingenieros que construyen embalses, todo esto es bastante poco favorable para el sistema de com-

petición. ¿Por qué? Porque desde el punto de vista de la eficacia del trabajo y de su organización, el sistema de competencia pacífica entraña un desperdicio de fuerzas. Resulta insoportable para un hombre cuyo estilo es la eficacia verse obligado a consagrar las horas, los días, las semanas y los meses en convencer a gente que no sabe del tema, y es inevitable que a medida que las sociedades estén más dirigidas por los conductores de masas, por los técnicos y administradores, éstos sientan cada vez menos ilusión y respeto por las reglas de la competición electoral.

Las dos condiciones necesarias para que sobreviva el régimen de competición con economía dirigida no son del todo irrealizables, ya que es posible mantener en dicho sistema centros de fuerzas independientes y contar con jefes que acepten perder su tiempo. Lo que sí resulta evidente es que la evolución más bien ocurre en sentido contrario: un sistema de economía dirigida es un sistema que tiende a ignorar la rivalidad de los grupos y de la competencia entre las personas, tratando de racionalizar el funcionamiento de la sociedad en su conjunto.

Además, estas sociedades organizadas cuentan cada vez menos con hombres independientes. El hombre independiente es una especie en vía de extinción, en vía de desaparición casi fatal a medida que se acentúa la evolución igualitaria. En efecto: la condición de la independencia, como lo decía Proudhon, se sustenta en un mínimo de propiedad o de independencia financiera, lo mismo respecto a los grupos interesados como al Estado. Las sociedades actuales evolucionan hacia una estructura donde la abrumadora mayoría de las personas susceptibles de gobernar serán funcionarios: de los partidos, de los sindicatos y eventualmente, también, funcionarios del Estado. Pues no está descartado que los

funcionarios del Estado, ya fuera de su profesión, le tomen el gusto al sistema de competencia pacífica. Sin embargo, éstos tienden en primer lugar a desarrollar en su oficio el desprecio propio de los políticos que los dirigen, y también tienden, en función de su competencia, a no contar —al mismo nivel que los hombres independientes que han creado el Parlamento— con el sentido de rivalidad de las personas en un marco determinado y según reglas fijas.

Una de las condiciones necesarias para la supervivencia del sistema de competición es producir y mantener un número suficiente de hombres independientes, susceptibles de no ponerse de acuerdo con los periódicos donde escriben, con los partidos a que pertenecen ni con el Estado que les paga. Esta categoría de hombres claro que puede existir y perseverar, pero es poco probable que llegue a ser numerosa, y en resumidas cuentas también es probable que el tipo de sociedad en que vivimos se encamine hacia una organización cada vez más racional, cada vez más colectivista, en la cual el sistema de competición podrá ser mantenido —aunque con dificultades crecientes.

Capítulo 6

LOS MÉRITOS Y LOS INCONVENIENTES DEL SISTEMA DEMOCRÁTICO

Quisiera ahora, para concluir, mencionar con rapidez *los méritos y los inconvenientes del sistema democrático*.

El acta de acusación es extremadamente fácil de levantar. Consiste en argumentar, retomando algunos de los análisis que he hecho, que los regímenes democráticos, como todos los regímenes, son oligarquías; que dichos sistemas tienden a debilitar los poderes, a descomponer la unidad nacional y a volver extremadamente laboriosa una política extranjera, pues ésta se dirime en el conflicto entre los partidos; y que, por consiguiente, los regímenes democráticos son débiles, contradictorios y proclives a la desaparición.

Que los regímenes democráticos sean inestables, me parece irrefutable. Que sean débiles (lo cual ocurre a menudo, aunque no hay que generalizar): todo depende del país. Pero si se quieren buscar los méritos, éstos son inmensos. Son inmensos bajo una condición —y es aquí que interviene el maquiavelismo—: a condición de que no se desee un régimen perfecto. Si se parte de la idea de que los regímenes, como tales, son imperfectos porque son la imagen de la naturaleza humana y si se clasifica a la democracia entre los malos regímenes, el régimen democrático es probablemen-

te, con ventaja, el mejor de los malos regímenes, es decir: el mejor de todos los regímenes posibles.

Se sabe que para Platón había tres tipos de regímenes posibles: el régimen donde gobierna uno sólo: la monarquía; el régimen donde gobierna un pequeño número: la aristocracia; y, por último, el régimen de la democracia. Ahora bien: también decía que para cada uno de estos regímenes hay el régimen bueno y el régimen corrompido: la monarquía y la tiranía se oponen, como se oponen la oligarquía y la plutocracia, la democracia y la demagogia. Entre los buenos regímenes, la democracia, según Platón, es el peor; pero entre los regímenes corrompidos, es el menos malo. En otros términos, la democracia, según él, es menos buena que una buena monarquía o que una buena aristocracia, pero vale mucho más que una mala monarquía —o sea, una tiranía— o que una mala oligarquía —o lo que es igual, una plutocracia.

De esta manera, si se parte de una idea pesimista o maquiaveliana de la naturaleza humana, una buena monarquía y una buena aristocracia no existen prácticamente nunca; pero es justo y nada difícil de concluir que, entre los regímenes imperfectos, la democracia es con mucho el menos imperfecto, porque es el sistema que más limita la capacidad de acción de los gobernantes. En efecto, si se parte de la idea de los pesimistas de que todo poder corrompe y de que el poder absoluto corrompe absolutamente, podremos extraer como conclusión que al ser el poder democrático el más débil y el más limitado, es el que menos corrompe y el que comete menos excesos. Esta justificación parece harto pesimista, pero nada impide traducir la misma idea en términos optimistas, lo cual consiste en decir que la democracia, hasta el presente, es el régimen que con mayor energía ha introducido el sistema de poder más constitucional, o lo que es lo mismo, el

sistema que más ha reducido el lado arbitrario del gobierno. Es el régimen que ha dado a los individuos y a los ciudadanos más garantías en relación con el Estado, lo cual, si consideramos los regímenes en relación con los individuos, me llevaría a decir, sin dudar un solo instante, que de los regímenes conocidos —o en cualquier caso conocidos en nuestra época—, la democracia es con creces el mejor.

Afirmado esto, no hay que llevar el optimismo tan lejos figurándonos que, bajo el pretexto de que la democracia es el mejor régimen porque es el que más garantiza los derechos de los ciudadanos, éste sea automáticamente el régimen más fuerte o eficaz en los conflictos históricos. No hay ninguna razón para que el régimen más de acuerdo con nuestras creencias morales sea, al mismo tiempo, el llamado a triunfar en la historia.

La forma suprema del optimismo es el optimismo de Marx: creía que el régimen que triunfaría finalmente sería, por definición, el mejor régimen. Personalmente, pienso que el régimen democrático es, con relación a los valores individuales y con relación al destino del individuo, el mejor régimen posible; pero como no soy un optimista en materia histórica, no concluyo, por desgracia, que esté demostrado, de antemano, que inexorablemente sea el sistema llamado a triunfar.

Segunda Parte

REVOLUCIÓN

Capítulo 7

LAS IDEAS FUNDAMENTALES DE LA DOCTRINA MARXISTA

En la primera parte del presente curso he tratado de definir la democracia a través de sus instituciones, proceso que me ha llevado a ver en ella un régimen imperfecto, sólo justificable como un mal menor, al menos como la mejor adaptación posible a la inevitable imperfección de la naturaleza humana y de las instituciones sociales. La democracia, definida a través de sus instituciones y no por sus ideas o por sus orígenes, es, en esencia, un régimen no revolucionario o contrarrevolucionario.

En la segunda parte del curso intentaré definir una manera política de pensar radicalmente diferente. La democracia puede analizarse a partir de sus instituciones, y las instituciones, a mi juicio, dan la esencia de lo que es. En compensación, eso que se llama en el lenguaje usual la segunda clase de democracia, o la otra clase de democracia, no puede y no debe ser definida a través de sus instituciones. Sin embargo, ya que es más fácil, esto es lo que se hace vulgarmente en la polémica política: definir el otro tipo de democracia según el partido único u otros tópicos de orden semejante; pero no se comprende nada de esa otra clase de régimen y de pensamiento si sólo partimos de las instituciones. En el caso de la otra clase de democracia, hay que partir de la idea.

¿Por qué? Porque es un régimen que se define fundamentalmente por su porvenir; no por lo que es sino por lo que será; más aún, su esencia no puede ser descubierta a partir de las instituciones particulares sino sólo en el marco de una concepción de la historia en la cual el fin delimita la significación verdadera. Por consiguiente —y hay aquí una oposición intencional—, he querido mostrar lo que es la democracia viendo qué son y cómo funcionan sus instituciones. Luego, a partir de la competencia pacífica por el poder, he tratado de mostrar, a la vez, las ventajas y los inconvenientes, la inestabilidad y la evolución de las democracias. Ahora, partiré de algo muy distinto que constituye, en líneas generales, la idea revolucionaria. Y ya que vivimos en el siglo xx y en 1952, resulta que la idea revolucionaria está encarnada en los regímenes que dicen deberse a Karl Marx. Para intentar descubrir al menos el origen de tal idea revolucionaria, me remontaré hoy a Marx y trataré de exponer, a partir de los textos marxistas, las ideas directrices de aquello que se suele llamar la otra clase de democracia.[1]

*

El texto de Marx del que partiré es un libro extremadamente célebre, que lleva por título *Contribución a la crítica*

1. Las principales traducciones francesas de la obra de Marx son debidas a Jean Molitor en Éditions Costes (56 volúmenes publicados de 1924 a 1954); a Émile Botigelli y Gilbert Badia en Éditions sociales (una cuarentena de volúmenes publicados a partir de 1960); a Maximilien Rubel, que ha emprendido desde 1968 un gran trabajo de edición crítica en la colección La Pléiade de Gallimard (han aparecido cuatro volúmenes).

de la filosofía del derecho de Hegel.[2] El texto, muy breve, proporciona a mi juicio la mejor ilustración de una de las ideas dominantes de la manera marxista de pensar: *la oposición entre las libertades formales y las libertades reales,* o más aún, entre las libertades políticas y las libertades sociales y económicas.

El tema central de Marx en esta obra puede resumirse así: las libertades formales o políticas consisten en reconocer a todos los individuos de una sociedad como libres e iguales; todos los miembros de la colectividad tienen el derecho de participar en las elecciones; la elección, entonces, es la esencia de la democracia política. No obstante, dice Marx, esta actividad del ciudadano es, para cada uno de los miembros de la colectividad, sólo una actividad secundaria y parcial. El hombre no vive de su actividad de ciudadano: vive fundamentalmente como miembro de lo que Marx llama, a partir de Hegel, la sociedad civil, esto es, la actividad concreta, económica, de los miembros de la colectividad.

Ahora bien: en su actividad concreta de sujetos económicos, los hombres no son libres ni iguales. Los hombres de la sociedad civil son esclavos; al menos la mayor parte de ellos son esclavos ya que son separados de sus medios de trabajo y están al servicio de aquellos que poseen los medios de producción. Hay entonces, nos dice Marx, en la situación real de la sociedad actual, una contradicción chocante entre los principios propuestos —libertad e igualdad— y la situación concreta de los miembros de la sociedad civil. Como trabajadores, los hombres no son libres ni iguales, y cuando Marx critica las libertades formales o muestra su insuficiencia es

2. Publicado por primera vez en febrero de 1844 en el primer y único número de los *Anales franco-alemanes.*

para expresar que el hombre no realizará su verdadera naturaleza o, más aún, que las ideas en las cuales se sustenta la democracia no serán verdaderamente cumplidas hasta que estos principios —libertad e igualdad— sean realizados no sólo en el formalismo de la democracia política sino también en la realidad de la vida económica concreta.

A partir de esta idea tan simple encontramos varios motivos que persisten como los temas del pensamiento marxista actual; temas que no han perdido, en absoluto, nada de su fuerza revolucionaria.

La primera idea es la oposición entre aquello que es proclamado en las leyes y en las Constituciones y aquello que sucede en la realidad; es la oposición entre lo formal y lo real, designando lo formal, en el pensamiento marxista, las instituciones políticas que permanecen, por decirlo así, en la superficie de la vida real de los hombres.

La segunda idea es que las libertades reales o, más aún, los principios democráticos deben realizarse en la vida económica, en la sociedad civil, porque la sociedad civil es la esencia misma de la actividad del hombre.

El hombre es un trabajador, y si el hombre es esclavo en su trabajo, no tiene sentido decir que es libre si sólo es libre en la actividad política.

Veamos otra idea inmediatamente relacionada con las precedentes, idea que pervive con mucha fuerza en la actualidad: si usted quiere juzgar a los regímenes políticos, no debe hacerlo según sus declaraciones ideológicas, sino a partir de lo que tales regímenes hacen de los hombres. Dicho de otra manera: la esencia de un régimen político no radica en los principios que él proclama ni en las ideas en las cuales dice sustentarse, sino en el tipo de vida que este régimen da a los hombres. Naturalmente, dicho principio podría volverse

sin problemas contra los propios regímenes marxistas, pero esto no quita que dicha idea me parezca desde el punto de vista de la crítica una idea de fuerza, una idea-directriz perfectamente válida. Es más fácil, para un régimen político, justificarse invocando simplemente los principios abstractos inscritos en el frontón de los monumentos.

Por último, siempre en relación con estas ideas simples, es notorio que Marx no pretende introducir propiamente una nueva concepción del hombre o una nueva filosofía. Sencillamente, él desea que la idea que el hombre se hace de sí mismo, o que los principios proclamados por los regímenes actuales, se vuelvan realidad. De ahí las frases famosas: «La filosofía está acabada: sólo queda realizarla», o: «Para realizar la filosofía, hay que superarla», o: «Los hombres, desde hace siglos, han pensado el mundo. Se trata, ahora, de cambiarlo». Todas estas fórmulas se remontan a la siguiente idea, traducida lo menos posible a lenguaje hegeliano o filosófico: Hegel ha pensado al hombre y ha pensado la historia del hombre de forma completa. En la filosofía de Hegel se halla la expresión acabada de la idea de que la humanidad puede y debe hacerse de sí misma. Actualmente el problema es realizar esta filosofía, es decir, hacer que la idea del hombre —de los hombres libres e iguales— sea traducida a la realidad. De ahí el tema que todavía persigue a los marxistas de 1952: el problema esencial, al ser pensado el mundo, es cambiarlo de tal manera que se vuelva conforme a la idea que el hombre se hace de sí mismo.

De aquí inferimos una fórmula extraída del mismo texto: la alianza de la filosofía y del proletariado. ¿Por qué «la alianza de la filosofía y del proletariado»? Porque la filosofía brinda a los hombres la idea que ellos deben tener de sí mismos, idea que, sin embargo, sólo podrá ser realizada por el

proletariado. «Los filósofos serán la cabeza, la inteligencia de la humanidad, y el proletariado será el corazón.» Es el proletariado el que va a realizar la idea que la humanidad se hace de sí misma, ya que él es la víctima del presente estado de las cosas. Es la desgracia del proletariado la que lo califica para transformar el mundo actual.

*

Paso ahora a un segundo tema, completamente relacionado por otra parte con el primero: *el tema de la alienación y del origen económico de la alienación*. Este tema es desarrollado en los *Manuscritos económico-filosóficos*, escritos en 1844, no han sido publicados hasta después de 1930.[3]

El concepto de alienación —de la palabra *Entfremdung*— es, en general, el concepto clave del pensamiento filosófico del joven Marx, aquel que permite pasar de la crítica religiosa a la crítica política.

Feuerbach, en su libro *La esencia del cristianismo,*[4] explicaba —idea por otra parte muy simple— que no era Dios quien había creado al hombre, sino el hombre quien había creado a Dios. Son los hombres los que fabrican a los dioses; los que proyectan en la representación de la divinidad la imagen de la perfección o la imagen de sus propias cualidades movidas a la perfección. De ahí la idea de que el hombre se aliena a sí mismo en beneficio de sus creaciones; él imagina a Dios y se constituye, a sí mismo, en el esclavo de Dios, su creación, alienándose así en beneficio de las representaciones religiosas.

3. 1932.
4. Noviembre de 1841.

Sin embargo, añade Marx, no basta con criticar las ilusiones religiosas: es preciso ver la razón por la cual los hombres han creado las mencionadas ilusiones. Y la razón es que los hombres, en su existencia concreta, se alienan a sí mismos, o lo que es igual, están en una situación en la que no realizan su propia naturaleza, y se sienten descontentos consigo mismos. La alienación se vuelve, así, el concepto central alrededor del cual gira la crítica de la sociedad actual.

Marx quiere decir algo muy simple con la idea de alienación: los hombres, en la vida social, no logran realizarse; tienen una determinada idea de su naturaleza y no la realizan; no la llevan a cabo. ¿Por qué? Porque los hombres están económicamente alienados. Tratemos, otra vez, de traducir estas ideas filosóficas en lenguaje sencillo. ¿Por qué el obrero está alienado? El obrero está alienado porque está separado de sus medios de producción, ya que trabaja con medios de producción que no le pertenecen. Ahora bien, observa Marx, el trabajo humano es un trabajo libre: el trabajo propiamente humano es el trabajo en el cual el hombre crea con libertad. Cuando el hombre, en lugar de crear libremente, utiliza medios de producción que no le pertenecen para producir una mercancía que tampoco le pertenece, entonces está alienado en su trabajo, es decir, no realiza su propia humanidad en el trabajo.

¿Y qué es del propietario de los medios de producción? El también está alienado pues trabaja para el mercado y cuando produce mercancías, tiene que venderlas, entregándolas a un mercado que está sometido a las fuerzas ciegas que dominan al hombre.

Resulta entonces que si cada uno trabaja para un mercado sometido a fuerzas anónimas, nadie es dueño de su suer-

te. Los hombres no son dueños de su sistema económico: son esclavos de sus propias creaciones. Ahora bien, ser el esclavo de sus creaciones es, en el pensamiento marxista, la definición misma de la alienación.

De esta manera, en el sistema de la propiedad privada, el hombre está doblemente alienado: primero, porque los trabajadores no trabajan con libertad, no poseen los medios de producción; segundo, porque todo el mundo —los trabajadores y los empresarios— trabaja para un mercado que al estar también sometido a fuerzas anónimas, resulta una especie de tirano para los hombres.

De ahí los dos temas económicos del pensamiento marxista: es preciso superar la alienación del obrero, esclavo de los que detentan los medios de producción, suprimiendo la propiedad privada; y es preciso superar la alienación de la humanidad, toda ella esclava del mercado y de sus fuerzas anónimas, organizando racionalmente el sistema económico.

Así, el segundo tema es la transición del concepto de alienación al concepto de alienación económica y, en la alienación económica, el descubrimiento de otro tema, esto es, la supresión de la propiedad privada, para hacer que el hombre pueda trabajar libremente y no como esclavo.

Ligada a esta idea de la alienación económica, interviene, en el pensamiento marxista, la noción de clase, y la noción de vocación o de misión del proletariado. Hasta el presente, hemos visto que era necesario que los hombres fuesen libres e iguales en su actividad de sujetos económicos y que, por otra parte, para superar la alienación económica, había que poner fin de forma simultánea a la separación entre el trabajador y los medios de producción, así como al lado anárquico del sistema económico. Y ahora, ¿por qué intervienen el proletariado, su misión, y las clases sociales?

*

En las obras filosóficas a las que aludo, en particular los *Manuscritos económicos*, hallamos la explicación filosófica de la razón por la cual *el proletariado debe jugar un papel decisivo en la realización de la humanidad.* Y la razón filosófica dada por Marx —veremos otras razones científicas más adelante— es que el proletariado representa, actualmente, la forma extrema de la alienación humana. El proletario tendrá la capacidad de superar la sociedad actual, porque está alienado más que cualquier otro hombre y porque él es el punto extremo de la descomposición o de la inhumanidad de la sociedad actual. El proletario, dice Marx, es privado de toda determinación, reducido a la desnudez de la condición humana: él es hombre, simplemente. Esto quiere decir, en estilo no filosófico, que, siendo excluido de la sociedad el proletario no es determinado por su nación o su lugar: él es hombre a secas, sin particularidad alguna. Así, en tanto que símbolo y víctima de la sociedad actual, por una especie de inversión dialéctica, es él quien habrá de crear —por misión y por vocación— una nueva sociedad. El proletariado constituye una clase ya que los obreros de las fábricas comparten la misma condición, la misma suerte, están en el mismo lugar en el circuito de producción y se oponen directamente a los grupos que poseen los medios de producción.

Es necesario, lógicamente, si queremos ir un poco más lejos, mirar de cerca el concepto de clase. Ahora bien: dicho concepto no es definido con rigor en el texto filosófico al que aludo. Es preciso, entonces, consultar otros textos. Imagino en particular la obra de 1846 titulada *La ideología alemana*, que es un grueso trabajo de Marx y Engels, también

publicado tardíamente, hacia 1930.[5] Se conocía desde hacía mucho tiempo la existencia de este manuscrito, el mismo Marx había hecho alusión al respecto; sin embargo él había dicho, varios años después, que no habiendo podido encontrar editor para esta obra, ¡«había abandonado el manuscrito a la crítica roedora de las ratas»! Esta crítica, en efecto, destruyó varias páginas del manuscrito, pero se ha encontrado lo esencial y el texto existe actualmente. A partir del texto, pues, podemos intentar precisar un poco la concepción marxista de las clases, del hombre y del proletariado.

Primera idea, expresada con mucha fuerza en *La ideología alemana*: el hombre debe ser considerado a través de la historia esencialmente como un trabajador. Es, por otro lado, una idea hegeliana: la actividad del hombre que trabaja, o lo que es lo mismo, que transforma la naturaleza, es una de las expresiones de la esencia humana. El trabajo es la actividad a través de la cual el hombre es hombre. Por el trabajo el hombre transforma la naturaleza; pero él transforma la naturaleza sólo en la medida que crea los útiles de trabajo, lo cual nos lleva a la segunda proposición: el hombre es creador de los útiles de trabajo y es en la medida que él crea los útiles de trabajo que transforma la naturaleza y, al transformar la naturaleza, realiza su vocación de hombre.

A continuación interviene en la filosofía marxista de la historia la propiedad privada. Marx sugiere que antes de la formación de la propiedad privada y de las clases sociales ha existido una especie de régimen de comunismo primitivo, pero que, de hecho, con la división del trabajo se ha introducido la distinción de las clases y, con la distinción de las clases, la lucha de clases, que constituye el tema fundamental de la historia humana.

5. Primera edición, en 1932, en la URSS.

Recordemos las líneas iniciales del *Manifiesto comunista* de 1848:[6] «La historia humana es la historia de la lucha de clases». Sigue una serie de enumeraciones de clases opuestas, a saber: la oposición de la plebe y el patriciado; la oposición, en la Edad Media, de los siervos y los señores; la oposición de los maestros de oficios y los gremios de artesanos; y, en la actualidad, la oposición de los obreros y los capitalistas o burgueses.

¿Qué entiende exactamente Marx por clases? La dificultad radica en que no hay en las obras de Marx, de manera detallada, una teoría de las clases. Fundamentalmente contamos con tres textos suyos sobre las clases sociales. El primero, comenzando por el final, son las últimas líneas de *El capital.* Al final del tercer tomo de *El capital* publicado por Engels,[7] Marx escribe: «Ahora vamos a hacer la teoría de las clases sociales», e indica que hay en esencia tres clases sociales: en primer lugar, los capitalistas o burgueses, poseedores de los medios de producción; en segundo lugar, los propietarios de bienes raíces; y en tercer lugar, los obreros.

Esta distinción de tres clases sociales en la sociedad actual tiene por fundamento el origen diferente de los ingresos: el obrero, el proletario, constituye una clase en *El capital* porque recibe un salario; el propietario de los bienes raíces constituye otra clase porque cobra la renta de los bienes raíces (una parte de *El capital* está dedicada a una teoría de este tipo de renta); y el capitalista o burgués constituye una clase pues cobra la plusvalía o la ganancia.

6. *El manifiesto del partido comunista*, redactado utilizando los «Principios del comunismo» de Engels, aparece en Londres en vísperas de la revolución de febrero de 1848.

7. Sólo el primer tomo del *El capital*, *El proceso de producción del capital*, aparece en vida de Marx, en 1867; los tomos II y III fueron publicados por Engels en 1885 y 1894, a partir de los materiales dejados por Marx.

publicado tardíamente, hacia 1930.[5] Se conocía desde hacía mucho tiempo la existencia de este manuscrito, el mismo Marx había hecho alusión al respecto; sin embargo él había dicho, varios años después, que no habiendo podido encontrar editor para esta obra, ¡«había abandonado el manuscrito a la crítica roedora de las ratas»! Esta crítica, en efecto, destruyó varias páginas del manuscrito, pero se ha encontrado lo esencial y el texto existe actualmente. A partir del texto, pues, podemos intentar precisar un poco la concepción marxista de las clases, del hombre y del proletariado.

Primera idea, expresada con mucha fuerza en *La ideología alemana*: el hombre debe ser considerado a través de la historia esencialmente como un trabajador. Es, por otro lado, una idea hegeliana: la actividad del hombre que trabaja, o lo que es lo mismo, que transforma la naturaleza, es una de las expresiones de la esencia humana. El trabajo es la actividad a través de la cual el hombre es hombre. Por el trabajo el hombre transforma la naturaleza; pero él transforma la naturaleza sólo en la medida que crea los útiles de trabajo, lo cual nos lleva a la segunda proposición: el hombre es creador de los útiles de trabajo y es en la medida que él crea los útiles de trabajo que transforma la naturaleza y, al transformar la naturaleza, realiza su vocación de hombre.

A continuación interviene en la filosofía marxista de la historia la propiedad privada. Marx sugiere que antes de la formación de la propiedad privada y de las clases sociales ha existido una especie de régimen de comunismo primitivo, pero que, de hecho, con la división del trabajo se ha introducido la distinción de las clases y, con la distinción de las clases, la lucha de clases, que constituye el tema fundamental de la historia humana.

5. Primera edición, en 1932, en la URSS.

Recordemos las líneas iniciales del *Manifiesto comunista* de 1848:[6] «La historia humana es la historia de la lucha de clases». Sigue una serie de enumeraciones de clases opuestas, a saber: la oposición de la plebe y el patriciado; la oposición, en la Edad Media, de los siervos y los señores; la oposición de los maestros de oficios y los gremios de artesanos; y, en la actualidad, la oposición de los obreros y los capitalistas o burgueses.

¿Qué entiende exactamente Marx por clases? La dificultad radica en que no hay en las obras de Marx, de manera detallada, una teoría de las clases. Fundamentalmente contamos con tres textos suyos sobre las clases sociales. El primero, comenzando por el final, son las últimas líneas de *El capital.* Al final del tercer tomo de *El capital* publicado por Engels,[7] Marx escribe: «Ahora vamos a hacer la teoría de las clases sociales», e indica que hay en esencia tres clases sociales: en primer lugar, los capitalistas o burgueses, poseedores de los medios de producción; en segundo lugar, los propietarios de bienes raíces; y en tercer lugar, los obreros.

Esta distinción de tres clases sociales en la sociedad actual tiene por fundamento el origen diferente de los ingresos: el obrero, el proletario, constituye una clase en *El capital* porque recibe un salario; el propietario de los bienes raíces constituye otra clase porque cobra la renta de los bienes raíces (una parte de *El capital* está dedicada a una teoría de este tipo de renta); y el capitalista o burgués constituye una clase pues cobra la plusvalía o la ganancia.

6. *El manifiesto del partido comunista*, redactado utilizando los «Principios del comunismo» de Engels, aparece en Londres en vísperas de la revolución de febrero de 1848.

7. Sólo el primer tomo del *El capital*, *El proceso de producción del capital*, aparece en vida de Marx, en 1867; los tomos II y III fueron publicados por Engels en 1885 y 1894, a partir de los materiales dejados por Marx.

En otros términos: hay, en Marx, una concepción posible de clases sociales, siendo éstas definidas, en lo fundamental, por el origen de los ingresos.

En el texto del *Manifiesto comunista* al que hice alusión, las clases sociales son definidas de manera vaga, a través de ejemplos históricos, y esta vez designan fundamentalmente a los grupos sociales opuestos, por el hecho de que unos dirigen y otros son dirigidos, unos son opresores y otros oprimidos, unos son ricos y otros son pobres: los grupos sociales no se benefician del mismo estatus social o no tienen condiciones de vida comparables.

Por último, cuando Marx escribe sus obras históricas —*El 18 Brumario de Luis Napoleón*[8] o *La lucha de clases en Francia*—,[9] procede por enumeración, un poco como hacemos todos, y distingue a los capitalistas financieros de los capitalistas propietarios de bienes raíces, la pequeña burguesía, la clase campesina —comprendiendo a los propietarios y a los no propietarios—, o sea, que en sus obras históricas utiliza una noción de grupos sociales distinta sin que la idea de clases adquiera un rigor particular.

En el pensamiento original de Marx, en sus obras filosóficas, me parece que la teoría de las clases puede reducirse a ideas sencillas: para él, los grupos sociales se oponen sustancialmente por el hecho de que unos son grupos privilegiados y dominantes y otros son grupos oprimidos. Esta distinción de grupos sociales se establece, en lo fundamental, a través de la propiedad privada: el grupo poseedor de los medios de producción es el privilegiado y el grupo despoja-

8. Publicada en *Die Revolution*, en mayo-julio de 1852.

9. Publicada en la *Neue Rheinische Zeitung — Politisch-ökonomische Revue* en 1850.

do de los medios de producción es un grupo en estado de inferioridad.

De esta manera, la crítica marxista se reduce aproximadamente a las proposiciones siguientes: sabemos lo que es la naturaleza del hombre y lo que él debe ser; sabemos que el hombre no realiza su naturaleza en las sociedades actuales; sabemos que él no realiza su naturaleza porque está alienado en el sistema económico; el hombre está alienado en el sistema económico ya que existe la propiedad privada; y sabemos, además, que el grupo que podrá superar esta alienación es el proletariado, ya que es el grupo más alienado entre todos los grupos de la sociedad.

Estos temas filosóficos son aún hoy perfectamente válidos, al menos inteligibles, y la mejor prueba es que los filósofos franceses actuales continúan pensando los problemas de hoy en función de dichos temas. Los existencialistas, en particular, están influidos por los temas filosóficos del joven Marx. Personalmente, he conocido el mismo fenómeno, el joven Marx de moda en Alemania hacia 1930, antes de la revolución hitleriana, en una época en que los filósofos tenían la misma concepción de los temas marxistas: realizar la filosofía para superarla, transformar el mundo, realizar el hombre total, etc.: en resumen, los temas del joven Marx.

*

Paso, ahora, a lo que es más comúnmente conocido bajo el nombre de «concepción marxista», a saber: la demostración, o *la tentativa de demostración, de que la realización de una sociedad humana a través de la rebelión del proletariado contra la sociedad capitalista no es un sueño, sino una necesidad de la historia.*

Podría decirse, para simplificar, que la carrera del Marx pensador comporta dos fases: la primera fase, que acabo de resumir de manera elemental, ha consistido, —a partir del pensamiento de Hegel—, en analizar la sociedad de su tiempo en función de categorías hegelianas y en concluir que, para realizar la idea de la filosofía hegeliana, era preciso que los proletarios hicieran una revolución contra la sociedad capitalista. Esta fase culmina alrededor de 1848.

Luego, a partir de aquí, había que demostrar que la historia realizaba, por sí misma, esta idea filosófica, es decir: que el desarrollo del sistema capitalista llevaba, él mismo, a la revolución proletaria y a la destrucción del sistema capitalista. Por otro lado, desde el *Manifiesto comunista* aparecían los temas esenciales de este segundo aspecto del pensamiento de Marx: la demostración, o la pretendida demostración, de la autodestrucción del capitalismo.

Ahora, pasaré revista muy rápido a las ideas esenciales, esto es: que el proletariado, debido a la evolución capitalista, es cada vez más proletarizado, empobrecido. Hay una ampliación de los efectos del proletariado: el proletariado se vuelve más miserable y, por consiguiente, se agravan las contradicciones de la sociedad capitalista. Desde el *Manifiesto comunista* aparece el tema del capitalismo que, a medida que desarrolla los medios de producción, crea las condiciones que volverán inevitable su caída. Desde 1845 o 1850, Marx observaba de cerca las crisis del ramo textil, buscando en ellas el signo de la crisis final que haría saltar al régimen capitalista. Y como las crisis ya duran un siglo, entonces siempre se puede esperar una crisis; y como las crisis han sido, según los momentos, más o menos intensas, todo el tiempo existe la posibilidad de la crisis final. En cualquier caso se revela algo muy cierto: el régimen capitalista entraña contradicciones.

Se sabe que para Marx las contradicciones principales se sitúan entre el proletariado y la burguesía, por una parte, y entre las fuerzas y las relaciones de producción, por otra. Y es sabido el tema recurrente: las fuerzas de producción, es decir, los medios de producción, se desarrollan indefinidamente mientras que las relaciones de producción, o lo que es igual, el sistema jurídico de propiedad, no se modifican. De ahí resulta eso que los marxistas llaman una contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción: el sistema de propiedad privada se vuelve una traba para el desarrollo de las fuerzas de producción.

Desde entonces los marxistas han añadido una serie de contradicciones. Contradicciones entre los Estados capitalistas; contradicciones entre los países desarrollados y los países que la ONU llama subdesarrollados: toda una serie de contradicciones posibles. Basta llamar «contradicción» —palabra que debería tener un sentido más riguroso— a cuanto llamamos «tensión» o «dificultades», para que todas las sociedades estén repletas de ellas. Con la condición de llegar a un acuerdo sobre el vocabulario, queda fuera de duda que la sociedad capitalista esté llena de «contradicciones», o sea, de luchas y conflictos.

La demostración de que el capitalismo, por sí mismo, tiende a destruirse es dada en el *Manifiesto comunista* en términos muy simples —los cuales acabo de recordar— y, naturalmente, en el *El capital*, en términos que buscan ser infinitamente más rigurosos.

El capital estaba destinado, en el pensamiento de Marx, a aportar la demostración científica, rigurosa, de la autodestrucción del capitalismo. Se trataba, a partir del análisis económico, de mostrar por qué el capitalismo se destruiría a sí mismo y llevaría a un régimen socialista por medio de una revolución proletaria.

El capital está construido de la manera siguiente: en el primer tomo se halla la teoría del valor, que conduce a la teoría del salario, que lleva, a su vez, a la teoría de la plusvalía. La teoría de la plusvalía es una admirable teoría revolucionaria, una admirable justificación de la revolución ya que enseña que el obrero es despojado de una parte de aquello que le corresponde, no por la maldad de los hombres, del capitalista, sino por la esencia misma del sistema. La teoría del valor-trabajo, que conduce a la teoría del salario, permite mostrar, en apariencia, que el capitalismo es malo en sí. El capitalista paga al obrero aquello que le corresponde, es decir, que le da un salario que representa el precio de los objetos necesarios para la manutención del obrero y su familia; le paga, entonces, equitativamente por su valor. Sin embargo, si no se necesitan más que cuatro o cinco horas para producir el valor implícito en los objetos necesarios para la manutención del obrero y su familia, durante las horas suplementarias el obrero no trabaja ya más para sí mismo: trabaja para su patrón, fenómeno que Marx llama la plusvalía.

Hay en apariencia, entonces, en la teoría del primer tomo del *El capital*, la demostración del carácter esencialmente inequitativo del régimen capitalista, ya que el capitalista, siendo justo, es tomado por injusto respecto al obrero en la medida que, pagando el trabajo del obrero en su valor, le paga sólo una parte de sus horas de trabajo.

La teoría del salario y de la plusvalía es aún hoy la mejor demostración científica, o pseudo-científica, de la injusticia esencial del capitalismo. Se sabe que Marx, en vida, sólo publicó el primer tomo del *El capital,* y su famosa demostración de la autodestrucción del capitalismo no es llevada allí hasta el final.

Esta autodestrucción está demostrada, o presuntamente demostrada, en el segundo y sobre todo en el tercer tomo.

En el segundo, Marx muestra, a través de procedimientos que pueden aproximarse a los de Keynes en sus teorías generales, la inestabilidad fundamental del régimen capitalista y el porqué de la posibilidad permanente de crisis.

En el tercer tomo, Marx demuestra, o pretende demostrar, por qué el capitalismo, por sí mismo, conduce a crisis siempre más graves. La clave de la demostración es la ley de la baja tendencial de las tasas de interés, ley que se deriva de la teoría de la plusvalía. Si la plusvalía es extraída sólo sobre el trabajo del obrero, y si el trabajo del obrero es reemplazado cada vez más por las máquinas, entonces el trabajo sobre el cual se puede extraer la plusvalía va disminuyendo, las tasas de la plusvalía van disminuyendo, y por consiguiente las tasas de interés también disminuyen.

*

A partir de este último tema de la autodestrucción del capitalismo llegamos a lo que es su plena expresión, a saber, *la concepción marxista de la historia*, lo que me permitirá terminar de mostrar el equívoco admirablemente fecundo del marxismo.

La concepción general de la historia, según Marx, radica en que el hombre es el creador de sí mismo. A través de la historia, el hombre se crea a sí mismo creando sus condiciones de existencia por el trabajo: el trabajo creador de útiles. Gracias a los útiles de trabajo, el transformador de la naturaleza se crea a sí mismo por medio del trabajo, la humanidad se disocia en clases, que tienen situaciones diferentes en los procesos de producción y posiciones diferentes respecto a las riquezas comunes: clases dominantes y dominadas.

Esta disociación en clases es un mal, pero un mal necesario. La disociación en clases y las luchas de clases que de ahí resultan son indispensables para que, en el punto de llegada, volvamos a toparnos con el comunismo primitivo, pero a un nivel muy superior. Para reencontrar el comunismo primitivo en un nivel superior hay que pasar por la lucha de clases, ya que es necesario pasar por el desarrollo de las fuerzas productivas. Las fuerzas productivas son sencillamente, en términos marxistas, el desarrollo de los medios de producción, los medios técnicos; sin embargo, estas fuerzas productivas, a medida que se desarrollan, corren el riesgo de entrar en conflicto con aquello que Marx llamaba, en su juventud, las «estructuras sociales», estructuras que luego llama «relaciones de producción». Las contradicciones o los conflictos entre los medios de produción y la organización jurídica de la producción son el origen de las crisis fundamentales de la sociedad capitalista. Por otra parte, es a partir del estado de las fuerzas de producción que se comprende la estructura social y sus transformaciones.

Tal es, esquematizada, la filosofía marxista. Sin embargo, la filosofía marxista, según eso mismo que acabo de decir, puede pensarse de múltiples maneras, y son precisamente estas múltiples maneras de pensar el marxismo las que ahora quisiera intentar resumir con la mayor claridad posible.

Hay un marxismo crítico, o más aún un marxismo humanista, concreto, que no implica ningún dogmatismo sino que, muy al contrario, me parece inspirado por la idea que indiqué en el punto de partida, a saber: que es necesario juzgar a los regímenes sociales no por sus declaraciones ideológicas, sino según sus realizaciones. El marxismo crítico consiste en oponer perpetuamente la imperfección de las realizaciones sociales a las ideas imperativas del humanismo. La finalidad

de dicha crítica sería la de mejorar, de manera constante, las instituciones sociales, hasta conformarlas según nuestro ideal, es decir, hasta llegar a los siguientes dos temas:

1. aquello que Marx llama el hombre total;
2. la organización racional de la vida colectiva.

La noción de hombre total, que se halla un poco por todas partes en los textos de juventud de Marx, es difícil de definir en rigor porque habría que remontarse a Hegel, pero si tomamos simplemente la interpretación vulgar, arribamos a la siguiente idea: en el presente, los hombres, encerrados en oficios parcelarios, están empobrecidos por la división del trabajo; ninguno realiza por completo su naturaleza ni sus potencialidades. La idea de Marx es superar esta suerte de empobrecimiento que resulta de la división del trabajo, dando al hombre la posibilidad de ser lo más completo posible, o sea, de ser un hombre versado en múltiples técnicas: lo más hombre posible.

La organización racional de la vida colectiva proviene de una rebelión contra la idea de Providencia y de Fatalidad. El hombre, siendo creador de él mismo, dándose a sí mismo un determinado objetivo o ideal, debe organizar soberanamente la vida colectiva de manera que ésta sea conforme a ese ideal.

Este humanismo crítico, o más aún esta crítica de las sociedades actuales en función de los ideales democráticos, con la confianza en la capacidad de organización del hombre, es algo que no es nada dogmático ni, como tal, revolucionario, pues es posible, a partir de esta idea de humanismo crítico, llegar a la idea de reforma y no sólo a la idea de revolución. Lo que lleva en el marxismo a la idea de revolución y a la obsesión revolucionaria es el enjuiciamiento sobre el origen de los males de nuestras sociedades: la afirmación de que el origen de toda alienación humana es la alienación económica;

que el origen de la alienación económica es la propiedad privada; que el régimen capitalista es definido esencialmente por la propiedad privada de los medios de producción; que la propiedad privada de los medios de producción entraña la injusticia de la plusvalía y de que tal injusticia está esencialmente ligada al régimen capitalista y, por consiguiente, no se puede mejorar el régimen capitalista, y es entonces necesario destruirlo. A lo que se añade la idea de que el capitalismo se destruye a sí mismo a medida que se desarrolla, y que el proletariado será capaz de destruir al capitalismo ya que éste último, por sí mismo, creará las condiciones por medio de las cuales el proletariado ejercerá sus atributos revolucionarios de manera espontánea.

Dicho de otra forma: una vez determinado que el origen fundamental de los males es la propiedad privada y, en segundo lugar, una vez que se ha demostrado que el capitalismo marcha hacia su destrucción —cosa recomendable porque, después de la revolución, vendrá la sociedad sin clases—, entonces uno se desliza voluntariamente a lo que se denomina milenarismo o, lo que es lo mismo, la aceptación casi gratificante de las luchas y catástrofes inmanentes al capitalismo, pues dichas catástrofes serán fecundas. Llamaré, a dicha credulidad, el optimismo catastrófico: a más catástrofes capitalistas mejor, porque mediante las catástrofes se realizará la sociedad sin clases.

Si se va en la primera dirección, aquella del humanismo crítico, iríamos en el sentido de Jaurès. Se sabe que Jaurès quería desesperadamente impedir la guerra, en este caso la de 1914, pues pensaba que la guerra traería males espantosos, y que una revolución eventual no bastaría para justificarlos. Un hombre como Lenin, al contrario, deseaba apasionadamente la guerra europea porque para él sólo la guerra podía posibili-

tar la revolución. Los dos hombres eran perfectamente coherentes con ellos mismos, perfectamente lógicos en su propio pensamiento. Ambos podían sentirse deudores de los textos de Marx, pues hay en Marx cómo justificar el humanismo crítico y cómo justificar, además, el humanismo catastrófico, esto es: las catástrofes con el optimismo para más tarde.

De esta manera, cuando se pone el acento en que el capitalismo es malo en sí mismo, en que la propiedad privada es inmanente a la esencia del capitalismo y en que no se pueden suprimir los males de la sociedad actual a no ser que se supriman simultáneamente la sociedad privada y el capitalismo, entonces es lógico que se deba desear cualquier catástrofe provocada por los propios capitalistas si dicha catástrofe ofrece una posibilidad de destruir al capitalismo.

Los marxistas, desde hace un siglo, siempre han dudado entre el humanismo crítico y el milenarismo. Quisiera terminar de hablar acerca de estas dos formas o actitudes sacadas del marxismo, y decir que la primera, desde el punto de vista histórico, fue la que preponderó hasta 1914. Se puede asegurar que hasta esa fecha los movimientos marxistas eran cada vez más reformistas y críticos y cada vez menos catastróficos.

Naturalmente, en doctrina, ellos sostenían siempre las catástrofes futuras para pasar del régimen capitalista al socialista, pero, en lo fundamental, los movimientos socialistas europeos estaban mucho más preocupados por mejorar las cosas que en provocar el agravamiento de los conflictos del capitalismo para acelerar la revolución salvadora.

Luego vino la guerra de 1914, la toma del poder en Rusia por los bolcheviques y posteriormente un movimiento que ha llevado hasta el final, con lógica extraordinaria, la idea milenarista.

La idea milenarista, sencillamente, es la idea de que no hay nada que esperar del mundo actual, que la condición del mejoramiento social es una revolución que destruya la esencia misma del capitalismo: la propiedad privada y el mercado libre. Esta lógica no sería nada si, siempre pensando lógicamente, dicho movimiento no hubiera sido llevado a plantear que aquel que podía realizar la revolución salvadora no podía ser otro que el proletariado; pero que, como el proletariado era un niño algo difícil de manejar, debía encarnarse en un partido.

Todo esto es bastante lógico. Trataré de mostrar que a partir de aquí se llega a los más extraordinarios resultados. Pero estas proposiciones sencillas —no hay nada que esperar del mundo actual; es preciso una revolución salvadora sólo realizada por el proletariado, representado por un partido— bastan para separar en dos mundos irremediablemente hostiles a un país o a un universo entero.

Capítulo 8

LA TRANSFORMACIÓN DEL MARXISMO EN MILENARISMO

Milenarismo era el nombre dado, originalmente, a una secta cristiana de dudosa ortodoxia, que postulaba que el retorno de Cristo abriría el inicio de un reino de mil años sobre la tierra, en el curso del cual serían borradas todas las miserias de la existencia ordinaria.

Por extensión los sociólogos llaman milenarismo a la fe en un reino que no sería necesariamente de mil años, pero que marcaría una ruptura con el curso de las cosas humanas y constituiría, por decirlo así, el inicio del fin, o dicho de otra manera: el inicio de un reino humano donde el hombre no conocería más la injusticia, la autoridad, ni las miserias de las sociedades ordinarias. Es, si se quiere, una herejía cristiana de segundo grado. Nuestra época ha sido fértil en creencias milenaristas de este orden, y resulta claro que, cuando Hitler decía que el III Reich sería establecido por mil años, él, sin saberlo quizá, retomaba las viejas creencias milenaristas.

Corrientemente hoy llamamos milenarismo a la creencia en una revolución o en un orden social que no tendría medida común con los órdenes sociales conocidos.

La primera cuestión que quisiera plantear es la siguiente: ¿Qué es lo que ha permitido al marxismo, que en el origen era una filosofía más o menos erudita —al menos extraída de una filosofía tan erudita como la de Hegel—, transformarse

en la creencia milenarista que, entre todas estas formas de creencias (y éstas son numerosas), ha tenido claramente el mayor éxito? ¿Cómo se ha podido convertir el marxismo en la creencia oficial de cientos de millones de personas? Fuera de las casualidades históricas que veremos y que, como siempre en el caso de las ideologías, desempeñan un papel considerable, el marxismo ha debido su éxito a dos razones principales: una constituye su riqueza; y la otra, su equívoco.

*

La riqueza del marxismo radica en que combina los temas ideológicos más característicos del pensamiento occidental.

Primer tema: el marxismo es un pensamiento histórico, es decir, una doctrina que afirma que la historia, la sucesión de las sociedades, de las épocas, tiene un valor esencial, porque el hombre se realiza a través del tiempo. Postula que el porvenir será mejor que el pasado, tópico de una concepción clásica en Occidente, pero que en la historia de las civilizaciones resulta muy original. Los griegos antiguos nunca creyeron que el porvenir, como tal, sería mejor que el pasado: para ellos habría sido una idea absurda. En las doctrinas del Extremo Oriente es una de las formas más raras de pensamiento: a los hindúes no se les habría ocurrido aseverar que el porvenir, como realidad, sería mejor que el pasado. No obstante, en Occidente, desde hace al menos varios siglos, los intelectuales consideran como evidente que el porvenir será el cumplimiento de las esperanzas humanas. El marxismo —es una de sus fuerzas— pretende anunciar, de manera científica, que ocurrirá de esa manera.

Acabo de emplear una palabra —«científica»— que indica una segunda riqueza característica del pensamiento

marxista: el marxismo, al anunciar a la sensibilidad de los hombres el advenimiento de un reino milenario, se pone de moda en el siglo XIX y en el XX, presentándose a sí mismo como una doctrina científica. Anuncia este advenimiento, pero pretende anunciarlo en nombre de la ciencia. Si observamos de cerca lo que el marxismo llama «ciencia», se encuentran naturalmente todos los equívocos, sobre los cuales volveré, entre la ciencia en el sentido vulgar del término —el conocimiento propiamente científico, comparable al de las ciencias naturales— y la ciencia en el sentido en que los filósofos como Hegel toman la palabra —que se aproxima más a lo que llamamos corrientemente filosofía.

Al mismo tiempo, el marxismo refiere uno de los elementos decisivos de nuestro siglo: la técnica y las máquinas. En un sentido, es una religión de la transformación del mundo por la técnica. El marxismo declara que la máquina y la técnica han dado al hombre tales poderes de producción que, sin la propiedad privada y el capitalismo, sería posible suprimir las injusticias.

Doctrina de la historia, doctrina del porvenir, doctrina de la técnica, el marxismo es, al mismo tiempo, una doctrina romántica. Es una doctrina romántica por una doble razón: anuncia las catástrofes, en las cuales hay que regocijarse porque aportarán la salud. La doctrina de las catástrofes fecundas es típicamente una doctrina romántica, de la misma manera que la doctrina de la revancha de los pobres o de los desdichados es típicamente una doctrina cristiana. De ahí resulta que el marxismo —y aquí radica su fuerza— es capaz de afectar a la vez a los cristianos y a los tecnócratas, a aquellos que creen en la crítica de los valores sociales, y a quienes creen que la máquina, la organización, la ciencia, son susceptibles de invertir el curso de las cosas humanas. Para quienes gustan del

optimismo, el marxismo anuncia el advenimiento del reino milenario; y para quienes tienen mal humor y gustan de juzgar severamente a la sociedad actual, el marxismo anuncia la necesidad de trastocar las cosas totalmente a través de una serie de catástrofes y revoluciones.

En consecuencia, esta doctrina —basta leer el *Manifiesto comunista* para darse cuenta— es la obra maestra de las doctrinas políticas concebibles, ya que el marxismo, bajo su forma corriente, tal como acabo de resumir, da a cada grupo de pensamiento de Occidente algo que responde a sus deseos.

*

Simultáneamente —y esta última observación está ligada a la primera— *el marxismo es una doctrina admirablemente equívoca* (tomo «admirablemente» en el sentido de «que explica la admiración») y el equívoco nunca ha sido, para una doctrina política y social, una fuente de debilidad, al contrario. Trataré ahora de explicar, pues, cuáles son, en las doctrinas marxistas analizadas rigurosamente, los equívocos, o lo que es igual, las diferentes posibilidades de interpretación.

Veamos lo que ellos suponen como centro de la doctrina, a saber: la concepción materialista de la historia. Si las consideramos en su origen, tal como las he tomado en los textos filosóficos de Marx, las proposiciones esenciales son sencillas, racionales, fácilmente comprensibles. Las enumero. El origen de las alienaciones humanas, nos dice Marx, es la economía, esto es, las relaciones económicas que resultan de la propiedad privada. Ahora bien: el trabajo es la actividad esencial del hombre. Para que el hombre se realice a sí mismo es preciso que sea libre en su trabajo. Es necesario, entonces, suprimir la propiedad privada y organizar racional-

mente la economía para que el hombre alcance su humanidad. Es la idea originaria, bastante clara y adaptada a una situación histórica dada. Al mismo tiempo, Marx añade que la economía —en nuestra época la producción industrial— es un fenómeno decisivo, y remata con una idea sencilla pero poderosa: que es preciso, primero, que los hombres vivan antes de filosofar; y que para que ellos vivan es necesario, primero, que tengan los medios para vivir. El fenómeno fundamental en las sociedades humanas es, pues, la economía: porque es de la economía que los hombres sacan sus medios de vida. Tales son las proposiciones iniciales del materialismo histórico o dialéctico.

Se nos explica, acto seguido, que la economía es la infraestructura de la sociedad, que determina, a su vez, la superestructura (la cual comprende fundamentalmente las relaciones políticas y las ideologías); y que, por otra parte, la infraestructura está determinada en esencia por las fuerzas de producción, de tal manera que el conjunto de la historia sería dominado por el desarrollo de las fuerzas de producción y por las luchas de clases que resultan del desarrollo de dichas fuerzas.

Cuando se llega a tales nociones de infraestructura y de sobreestructura, de determinación de la sobreestructura por la infraestructura, entramos en un marxismo acerca del que podemos discutir indefinidamente pues tendremos una serie de equívocos que veremos a continuación.

Primer equívoco: ¿ Cuáles son las relaciones, en la infraestructura, entre lo que podemos llamar los diferentes factores materiales? El mismo Marx y más aún los marxistas distinguen las fuerzas de producción, que son los medios técnicos de producción, y las relaciones de producción, que comprenden las relaciones jurídicas de propiedad y la orga-

nización jurídica, institucional o simplemente tradicional de la producción.

¿Cuál es la relación entre el factor «fuerzas de producción» y el factor «relaciones de producción»? ¿Habría determinación del uno por el otro? O más aún: ¿cuál es el factor esencial? ¿Es la fuerza de producción o, por el contrario, las relaciones de producción o las clases en la historia? En un caso, tenemos una concepción que podemos nombrar la concepción técnica de la historia, en la cual se considera que los medios de producción —los útiles, como diría Bergson, las máquinas, como diríamos hoy—, son el factor decisivo. En el otro caso, lo que sería importante es la organización social de la producción.

Se puede responder, tal vez, que no hay distinción necesaria entre ambos factores. En eso estoy de acuerdo. Los marxistas añaden: hay necesariamente acción recíproca, esto es: hay perpetuamente acción y reacción entre fuerzas de producción y relaciones de producción, lo que es aún perfectamente comprensible. Sin embargo, si se continúa en este sentido, en el sentido de la determinación recíproca de los diferentes eventos de la sociedad, estamos en el marco de una filosofía perfectamente pensable, pero que no es dogmática de ninguna manera y que no permite, de forma alguna, prever el porvenir.

Entiendo por esto que si por una parte se dice que los medios técnicos de producción determinan la estructura de las clases, y a partir de la estructura de clases la organización de la política, y por otra parte la organización de la política puede reaccionar sobre la estructura de clases y sobre las máquinas, estamos, entonces, en el marco de una doctrina marxista perfectamente comprensible, razonable, pero que se limita a decir simplezas como ésta: que los diferentes factores de la sociedad reaccionan los unos sobre los otros. Para que esto

sea filosóficamente dogmático es necesario un factor decisivo en el que la acción sea tal que se pueda prever la sucesión de los momentos históricos. Ahora bien: en el marxismo, según el caso, según se escoja una u otra expresión, estaremos en el contexto de la acción recíproca, hecho por completo comprensible pero que no permite ninguna previsión rigurosa; o en el contexto de la determinación por un factor decisivo, cosa muy interesante pero improbable.

Demos un vistazo a la historia y veamos que los diferentes elementos de la sociedad accionan y reaccionan indefinidamente entre sí. Engels había encontrado una fórmula para resolver la dificultad, que consistía en decir que, en última instancia, son los factores materiales o económicos los que importan. Lo embarazoso es que no se puede definir exactamente lo que se entiende por «en última instancia».

Segunda forma de equívoco: la relación entre la infraestructura y la sobreestructura, o la relación entre los factores materiales y los factores ideales. En el contexto del marxismo, a menudo es difícil saber qué se coloca en la infraestructura y qué en la sobreestructura. Hubo una intervención célebre de Stalin, no hace mucho, para explicar el puesto exacto de la lengua en las teorías de la infra y la sobreestructura.[1] En el caso de las relaciones entre factores materiales y factores ideales, el argumento ordinario en los textos corrientes es que la ideología está determinada por los factores materiales, o más aún, que la manera de pensar es el reflejo de una situación. Pienso en una frase de Marx de la *Introducción general a la crítica de la economía política*[2] donde di-

1. Stalin, *A propósito del marxismo en lingüística*, Moscú, 1950.
2. 1857.

ce: no es el pensamiento el que determina la realidad; es el pensamiento el que es determinado por las condiciones sociales; más aún: la manera de pensar de los hombres de cada grupo es determinada por las situaciones sociales.

Aquí todavía la noción de una determinación del pensamiento por factores materiales es, por excelencia, una noción oscura. Si lo que se quiere decir es que la manera de pensar de cada grupo social está influida por su situación, esto es cierto y casi evidente. Si lo que se quiere decir es que cada hombre piensa necesariamente de una cierta manera en función de su situación, esto, visto con rigor, es impensable, pues bajo tal hipótesis no habría ninguna posibilidad de verdad, y cada pensamiento sería el reflejo de una situación. Además, la teoría marxista encontraría una dificultad extrema para explicar su propio origen, ya que la doctrina de Marx se estima a sí misma como la doctrina auténtica del proletariado, y Marx era cualquier cosa salvo un obrero. De ahí resulta, por definición, que es posible no ser proletario y pensar la verdad del proletariado, y que por consiguiente, no hay un determinismo forzado en la manera de pensar a partir de las situaciones sociales. Si lo que se quiere decir simplemente es que el marco social influye en determinadas maneras de pensar, esto es cierto y a la vez banal. Si lo que se quiere decir es que hay una determinación exacta, esto sería muy interesante, pero a la vez impensable en una forma clara. Al menos, para no ir más lejos, digamos que hay equívocos en la forma de determinación de los factores ideales por los factores materiales, o del pensamiento por la situación social.

Tercera forma de equívoco: ¿Qué significa la noción de materialismo? Desde Marx, los marxistas no han cesado de discutir sobre el problema de saber en qué medida el mate-

rialismo histórico implicaba una concepción metafísica materialista. Algunos marxistas han afirmado con violencia que el materialismo histórico, que postulaba la acción predominante de la economía, no tenía nada que ver con el materialismo metafísico según el cual no habría más que una sola realidad sustancial, la materia, siendo el pensamiento la emanación de la materia. En respuesta, otros como los bolcheviques han afirmado que existe un lazo necesario entre el materialismo metafísico y el materialismo histórico; hay un libro entero de Lenin destinado a demostrar que, para ser un buen marxista y un buen revolucionario, hay que ser materialista.[3]

¿Qué era Marx? ¿Era materialista, en el sentido metafísico del término, durante su juventud? En verdad, no. En su juventud, él estaba mucho más influido por Hegel como para poder ser llamado materialista. Marx tenía una concepción antropológica según la cual la actividad, el trabajo del hombre, sería esencial; pero no era evidentemente materialista en el sentido que lo son los cientificistas modernos. Si se lee el *Anti-Dühring* de Engels,[4] es notorio su esfuerzo por repensar el materialismo histórico en el marco de una filosofía materialista. ¿Pero cómo una filosofía puede ser a la vez materialista y dialéctica?

No pretenderé definir en unos pocos minutos, rigurosamente, a qué se le llama dialéctica; a qué los antiguos griegos llamaban dialéctica, y qué conciben por este vocablo los marxistas. Al analizar los textos de los marxistas, vemos que la dialéctica es la teoría que formula las leyes del pensamiento que, según la concepción materialista, son simultáneamente las leyes

3. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, 1909.

4. Publicado en 1878 bajo el título *M. E. Dühring bouleverse la science*, y reuniendo 3 series de artículos aparecidos el año anterior en *Vorwärts!*, órgano del partido socialdemócrata.

de la realidad. Se trata de las leyes de una lógica humana que corresponde a las leyes de la realidad misma. Es dialéctico, o es considerado como dialéctico, en los textos marxistas, por una parte, el hecho de que habría acción recíproca entre los hechos o acontecimientos, y por la otra, el hecho de que a medida que hay crecimiento de la realidad inorgánica hasta el hombre, se progresa de nivel en nivel en la complejidad, existiendo, en cada nivel de complejidad, una estructura diferente de lo real, así como diferentes leyes de lo real. También es considerado como dialéctico, en esencia, el hecho de que existirían contradicciones, que habrían de resolverse a un nivel superior.

El movimiento dialéctico, en las concepciones vulgares, es el movimiento que se realiza por tesis, antítesis y síntesis. Es la contradicción entre los elementos, contradicción fecunda, creadora de movimiento, de un movimiento que tiende a suprimir la contradicción en sí misma.

Engels se complacía buscando, en las diferentes estructuras de lo real, los movimientos que le parecían el equivalente de esta progresión por contradicción. En las matemáticas, por ejemplo, la multiplicación de los números negativos de la cual resultaban números positivos le parecía la expresión más clara de la dialéctica. Esto nunca me ha parecido convincente. Pero admitamos que hubiera algo de este orden, admitamos incluso que, en la realidad material o en la realidad viva, existieran esta interacción de elementos, contradicciones entre los elementos así como progresión a través de contradicciones: queda, al menos, una dificultad fundamental cuando nos elevamos al orden humano.

Una concepción dialéctica de la historia —al menos de tipo hegeliano— supone que hay una significación en las totalidades históricas. Hegel consideraba que cada época histórica tenía un sentido, una unidad. Y para él, el movimiento

histórico iba de las contradicciones propias en cada momento histórico al advenimiento de un momento histórico superior que suprimiría las contradicciones. Por ejemplo, analicemos un movimiento dialéctico muy simple: el comunismo primitivo, que es negado, refutado por la propiedad privada, con la consiguiente formación de clases enemigas, teniendo por síntesis el comunismo superior donde se reúnen, a la vez, el comunismo primitivo y las ventajas aportadas por la propiedad privada, a saber: el desarrollo de las fuerzas productivas. Más aún: se puede decir que el capitalismo es la negación de la organización de la producción feudal, y que el socialismo, o la propiedad colectiva, sería la negación de la propiedad capitalista y del régimen capitalista.

De esta manera, lo que es esencial en una concepción dialéctica de la historia es la posibilidad de asir los conjuntos históricos como unidades, de determinar el sentido de los conjuntos históricos y el hecho de que estos conjuntos históricos se suceden según una ley inteligible. El paso del capitalismo al socialismo sería inteligible en el sentido de que el socialismo sería la negación del capitalismo o, más aún, sería una manera de superar las contradicciones internas del capitalismo mismo.

Hemos llegado así a lo que es, me parece, el equívoco mayor y probablemente el más interesante de toda la filosofía marxista: aquel que tiene su fundamento en el carácter mismo del vínculo entre los diferentes momentos históricos o entre los fenómenos históricos. En efecto, si vamos a favor de la concepción dialéctica, la relación entre los momentos históricos es en lo fundamental una relación inteligible. En los textos del joven Marx, el socialismo era necesario, en el sentido de una necesidad racional para resolver las contradicciones del capitalismo, poniendo fin a las alienaciones hu-

manas. La historia significa algo, el desarrollo de la historia tiene un sentido, y el paso de un momento a otro es comprensible porque cada momento sobreviene para resolver las contradicciones del momento anterior. Sin embargo, de esto no resulta todavía que el momento siguiente sea necesario en el sentido del determinismo, en el sentido de lo inevitable. Ahora bien, hay en el marxismo, en todas las versiones del marxismo, un equívoco fundamental entre dos nociones: la primera, que el socialismo es necesario para resolver las contradicciones del mundo capitalista; y la segunda, que el socialismo es necesario porque el capitalismo extraerá de sí mismo, inevitablemente, el socialismo.

En verdad, no hay contradicción entre la idea de que el socialismo es intelectual o racionalmente necesario para poner fin a las contradicciones del capitalismo, y la idea de que el socialismo es inevitable porque el capitalismo, destruyéndose a sí mismo, traerá fatalmente el socialismo. No obstante, establecer un lazo entre lo racionalmente necesario y lo que, desde el punto de vista del determinismo, es inevitable, es la forma propia del optimismo filosófico aplicado a la historia. Los marxistas han discutido mucho sobre la naturaleza de este lazo. Algunos de ellos, cuando las cosas no funcionaban como querían, trataban de considerar la hipótesis de que el socialismo habría sido racionalmente necesario mas no inevitable, o mejor, que la revolución proletaria habría sido una hipótesis irrealizable por la historia. Si queremos ver la última versión de una interpretación así, es necesario consultar el libro de Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*,[5] que cita algunas páginas de Trotski, del Trotski decepcionado al final de su vida,

5. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste*, París, Gallimard, 1947.

que escribía que si después de la Segunda Guerra Mundial, el proletariado no tomaba en sus manos su propio destino y no realizaba la revolución que sería el prefacio de la supresión de las clases y de las naciones, así como una etapa hacia el socialismo universal, habría que concluir que la hipótesis marxista de la revolución socialista que resuelve las contradicciones del capitalismo era una hipótesis que la historia desmentiría, o que la historia nunca tendría la posibilidad de realizar. Merleau-Ponty —que quiere creer en el marxismo— concluye que si la historia no realiza la revolución universal, es la propia historia las que se equivoca. Podríamos concluir, asimismo, que el marxismo es el que se equivoca.

Sea lo que fuere, hay en la esencia misma del marxismo un equívoco fundamental entre las dos nociones de revolución: la racionalmente necesaria y la inevitable.

Por último existe un equívoco acerca de la relación entre el desarrollo del capitalismo y el advenimiento del socialismo. La fórmula más corriente en el marxismo, aquella que era considerada antaño como la más marxista, postulaba que las instituciones de la sociedad futura se preparan en el seno de la sociedad actual. Lo cual llevaba a decir que la revolución socialista debía intervenir al término de un largo proceso de desarrollo del capitalismo, que no sería posible a no ser que el capitalismo agotase su función, esto es, el desarrollo de las fuerzas productivas. Y hay una frase del joven Marx que se suele citar a menudo y que es más o menos la siguiente: si se hiciera una revolución antes de que las fuerzas de producción no se desarrollasen lo suficiente, entonces volvería a empezar toda la sucia y vieja componenda. Habría, pues, en esta concepción, la idea fundamental de que el socialismo sólo puede ser el último término de un desarrollo

preparado por el capitalismo. Sin embargo, naturalmente, existen varias dificultades. Para que esta hipótesis pueda volverse realidad, es necesario que el capitalismo, por su desarrollo espontáneo, agrave las contradicciones que le son propias, es decir, que él produzca un proletariado más y más revolucionario, que el funcionamiento del capitalismo sea cada vez más difícil, de manera que, al final, todo sea preparado dentro de los límites de la sociedad actual y las virtualidades revolucionarias sean entonces llevadas al máximo.

En suma, el esquema más simple del marxismo, desde el punto de vista histórico, es aquel de un capitalismo que desarrolla las fuerzas de producción, agravando las contradicciones entre las clases para que se acreciente el número de proletarios así como que su miseria aumente a la par. Si el capitalismo pudiera acrecentar las fuerzas de producción haciendo más revolucionaria a la clase obrera, entonces el esquema histórico del marxismo se aplicaría con facilidad.

Sin embargo, si el desarrollo de las fuerzas de producción no agrava las miserias de los proletarios y no los vuelve más revolucionarios, habría el riesgo de una contradicción, de una dificultad fundamental: que el desarrollo del capitalismo no tendería a crear las condiciones de la revolución socialista.

Esta cuestión ha sido planteada por las doctrinas marxistas hacia el final del siglo XIX y al comienzo del actual. Es la disputa de Bernstein y de Kautsky, la disputa del reformismo.[6] Bernstein, observando un cierto número de fenómenos de la evolu-

6. Eduard Bernstein (1850-1932) y Karl Kautsky (1854-1938), ambos militantes en el seno del Partido socialdemócrata alemán. sin embargo, Bernstein se alzó contra las tesis marxistas de la ineluctabilidad de la crisis general del capitalismo y de la depauperización absoluta de la clase obrera, lo cual le valió las críticas de Kautsky.

ción capitalista, había concluido, con bastante prudencia, que a él no le parecía que el desarrollo del capitalismo contribuía ni a agravar la miseria obrera ni a suprimir la pequeña propiedad en la agricultura ni a impulsar la concentración industrial tan lejos como se desease. Por consiguiente, se vio obligado a poner en duda el esquema de la evolución del capitalismo según el cual el capitalismo mismo crearía las condiciones necesarias para la revolución. Bernstein, naturalmente, había sido condenado por los congresos internacionales del partido socialista donde se había mantenido la doctrina ortodoxa a partir de la cual el capitalismo, a partir de sí mismo, crearía las condiciones de la revolución socialista. Pero no faltaban teóricos marxistas para poner en duda esta afirmación y preguntarse si no era necesario provocar la revolución sin esperar que las condiciones fuesen dadas por la evolución del propio capitalismo.

La segunda ocasión en que la teoría llegó a ponerse en duda fue durante la guerra. Cuando la guerra estalló, unos creyeron que los socialistas no podían impedir la guerra y que no podían, tampoco, tomar posición, en cada país, contra la guerra, ya que el socialismo no estaba aún en el poder y que existía una ley del desarrollo del capitalismo que predominaba sobre la voluntad de los hombres. Por otro lado, algunos creyeron que era preciso romper absolutamente con la sociedad actual y aprovechar la ocasión para intentar la revolución.

Este equívoco acerca de la relación entre el devenir del capitalismo y el socialismo tiene una importancia decisiva, evidentemente, porque pone en duda la táctica que siguieron los partidos socialistas. Si se cree que el capitalismo, por sí mismo, conduce a la revolución socialista, lo esencial, para los partidos socialistas, sería esperar la maduración de la sociedad capitalista para hacer la revolución, y se llegaría, de esta manera, a una actitud pasiva y reformista. Tal era la acti-

tud de la socialdemocracia alemana antes de 1914: una confianza total en el movimiento espontáneo o dialéctico de la historia, de las reformas para la clase obrera, sin mayor esfuerzo revolucionario. En contraposición, si se estima que el capitalismo no crea por sí mismo las condiciones de la revolución, y si se es revolucionario, es preciso intentar crear las contradicciones antes que la propia historia. Entonces uno será invitado a adoptar no una actitud reformista, que confía en el determinismo de la historia, sino una táctica activista.

De cualquier manera, la revolución, tal como la conciben Marx y los marxistas, representa una ruptura en el curso de la historia humana. Marx no cesa de decir que la revolución marcará el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad. La sociedad posrevolucionaria será entonces, por esencia, algo diferente de la sociedad prerrevolucionaria. Pero al mismo tiempo, Marx, como filósofo, afirma que no podemos prever lo que será la sociedad posrevolucionaria. Él nunca dijo en qué consistiría una sociedad socialista. Hay fórmulas generales tales como: la administración de las cosas reemplazará al gobierno de las personas —lo cual es una fórmula saintsimoniana—; dijo, también, que en la sociedad futura o socialista, la libertad de cada uno será la condición de la libertad de todos, o que el desarrollo de cada uno será la condición del desarrollo de todos: fórmulas abstractas que no constituyen descripción alguna de la sociedad futura. Marx, que fue un buen hegeliano, siempre repitió que no se podía saber lo que será la sociedad socialista porque, en el verdadero hegelianismo, el porvenir es imprevisible. Lo que sí sabía es que la revolución sería la negación de la sociedad actual, la solución de las contradicciones de la sociedad actual. Veamos algunas fórmulas filosóficas en los textos de juventud de Marx: la revolución será el fin de la prehistoria; la revolución revelará el misterio de la historia humana; la re-

volución creará la verdadera comunidad humana. Éstas son descripciones abstractas en vez de descripciones concretas.

De ahí resulta que un verdadero marxista sabe que la revolución es algo esencial, ya que es el fin de la prehistoria humana; sin embargo, no sabe, y afirma que no se puede saber lo que será la sociedad posrevolucionaria. Sin duda esto no es contradictorio, pero lógicamente llega a ser un poco sorprendente. Es un poco sorprendente ya que, para estar seguro del valor absoluto de la revolución, habría que poder comparar la sociedad posrevolucionaria con la sociedad prerrevolucionaria, lo cual no podrá hacerse mientras no se haya hecho la revolución.

*

Estos equívocos del marxismo son, lo repito, una ventaja, porque *el marxismo puede pensarse en múltiples niveles y comporta versiones infinitamente numerosas.* Hay tantas versiones del marxismo como hay doctrinas filosóficas: un marxismo kantiano, un marxismo hegeliano, un marxismo heideggeriano en Alemania, un marxismo sartreano en Francia. Cada vez que hay una filosofía, es posible repensar el marxismo. Los temas generales del marxismo son, en efecto, muy fáciles y casi vulgares, y puesto que al aplicarse el rigor filosófico están llenos de equívocos, siempre podrán repensarse en función de cada doctrina.

Si queremos simplificar, podemos decir que hay un cierto número de alternativas fundamentales. Hay un marxismo filosófico de tipo hegeliano opuesto a un marxismo materialista, cientificista. Tenemos también un marxismo crítico que indicará la necesidad de analizar las diferentes sociedades en función de su manera de producir, de sus útiles de trabajo y de su estructura de clases, que se opondrá a un marxismo

dogmático, proclive a una dialéctica rígida, prevista de antemano, del desarrollo histórico. Y hay, finalmente, un marxismo determinista: seguro de lo que es el movimiento histórico, que se opondría a un marxismo activista que querría fundamentalmente actuar para transformar la historia. La versión del marxismo que ha triunfado, la versión del partido bolchevique, no tiene intelectualmente ningún mérito en particular. Al contrario, es una de las versiones más vulgares y, filosóficamente, de las menos interesantes. La versión del marxismo que ha triunfado en los partidos bolcheviques es una versión materialista en el sentido metafísico del término, pero, para no perder nada, siendo estrictamente materialistas, los bolcheviques quieren conservar la mayor parte de los elementos posibles de la versión dialéctica. Simultáneamente ellos afirman el materialismo, esto es, que sólo hay materia, siendo el espíritu la emanación de la materia, y quieren, a pesar de todo, que los diferentes momentos del devenir histórico sean inteligibles en su totalidad y en su sucesión. Dicho de otra manera, intentan conservar todas las ventajas de la dialéctica hegeliana, pero en el interior de una concepción materialista.

En segundo lugar el marxismo de los bolcheviques es, en principio, estrictamente determinista: pone el acento sobre las luchas de clases como factor decisivo más que sobre las fuerzas de producción o sobre las técnicas de producción. Sin embargo, siendo marcadamente determinista e insistiendo en la lucha de clases, dicho marxismo es en esencia activista, es decir, que hace énfasis en la eficacia de la acción de un pequeño número de hombres agrupados en un partido.

Esta combinación de una filosofía materialista que quiere ser dialéctica y de una filosofía determinista que quiere ser activista es uno de los marxismos posibles. No tiene mayor o

menor valor que muchos otros marxismos, pero no es a causa de esta combinación intelectual que ha triunfado: ha triunfado porque el partido bolchevique ha aportado dos elementos nuevos y fundamentales. Por una parte, una técnica de acción que es la del partido; por otra parte —y por primera vez—, la idea del todo clara de que no es preciso esperar la maduración del capitalismo para tratar de hacer la revolución. En otros términos, ha aportado la idea de que la revolución no sería necesariamente el resultado del desarrollo del capitalismo y, en todo caso, que habría la posibilidad de hacer la revolución mucho antes de que las condiciones consideradas por Marx —las condiciones económicas— estuvieran presentes.

Voy a decir, muy rápido, algunas palabras acerca de estos dos elementos fundamentales del bolchevismo que han aportado algo nuevo, original, en el desarrollo de la doctrina.

Primer tema: la técnica de acción y la concepción del partido. La concepción del partido es la obra propia de Lenin, y esta concepción se halla expuesta por primera vez, con toda claridad, en su libro *¿Qué hacer?*, publicado en 1902. La idea, muy sencilla, es la siguiente: el proletariado es la fuerza histórica decisiva, pero el proletariado no es capaz de una acción eficaz a no ser que esté organizado, es decir, sólo si toma conciencia de sí mismo en un partido. Para que el partido sea eficaz es preciso que esté organizado de una cierta manera y compuesto en gran parte de revolucionarios profesionales sometidos a un comité central con una autoridad casi absoluta.

Las dos ideas son: es necesario que existan revolucionarios profesionales y una disciplina rigurosa en el partido, recayendo la autoridad en un comité central, que es el único capaz de organizar el movimiento revolucionario como un

estado mayor organizaría el movimiento de un ejército en campaña.

La doctrina del partido de Lenin, en el momento en que fue expuesta por primera vez, provocó múltiples objeciones. Primero, las objeciones de los marxistas clásicos de Occidente, que no han visto en esa doctrina nada más que un fenómeno aberrante y han sostenido que la concepción de un partido dirigido desde arriba y conformado por revolucionarios profesionales se explicaba por la necesidad de la lucha clandestina en la Rusia zarista. Uno de los que criticaron esto con gran energía fue Trotski, que en aquel tiempo no pertenecía al grupo bolchevique ni tampoco al menchevique: él había tomado una posición intermedia. Trotski objetó a Lenin que la concepción del partido de revolucionarios profesionales, con la autoridad absoluta del comité central, comportaba un riesgo extremo. Dijo a Lenin: usted ha puesto al partido en el lugar del proletariado, luego al comité central en el lugar del partido, y finalmente al secretario general del comité central en el lugar del comité central; a ese paso usted acabará en la dictadura de un solo hombre.

Nada de esto impidió que la concepción del partido organizado, centralizado, de revolucionarios profesionales, se haya revelado como una técnica de acción incomparablemente eficaz.

Segunda discusión, que ha desempeñado un papel considerable en el partido bolchevique: la discusión sobre lo que sería la revolución rusa. Todos los socialdemócratas, al final del último siglo o al comienzo de éste, estaban convencidos de que habría en Rusia una revolución. La gran dificultad era saber qué sería esta revolución, y la discusión era esencial ya que ponía en duda lo que he llamado hace un momento el esquema histórico del marxismo. Si se to-

maba el esquema clásico del marxismo para llegar al socialismo, había que pasar por el capitalismo. Por consiguiente, como el capitalismo estaba sólo en sus inicios en la Rusia zarista, la revolución que se anunciaba debía ser, a partir de las condiciones ordinarias, una revolución burguesa, y debía tener, por finalidad, la creación de un régimen de democracia parlamentaria. Los mencheviques expresaban con gran energía: la revolución que tendrá lugar en Rusia será necesariamente una revolución burguesa. Añadían que el proletariado y el partido socialdemócrata tomarían parte en esta revolución, aunque éste último no debía intentar tomar el poder: debía, simplemente, inducir a los burgueses a hacer la revolución, quedarse en la oposición y esperar que la maduración del capitalismo creara las condiciones necesarias para una revolución obrera que superaría a la revolución burguesa. Lenin tenía una teoría diferente. Por otra parte, Lenin, sobre este punto, cambió relativamente de opinión entre 1900 y 1910. Su idea directriz, al menos antes de 1917, era que la revolución que habría en Rusia sería una revolución burguesa en cuanto a su contenido, mas no necesariamente burguesa si se consideraban las fuerzas que la protagonizaban. En suma, Lenin creía que la revolución podía ser llevada a cabo por los proletarios, aunque para crear un sistema de democracia burguesa, no de democracia socialista, y hablaba de la alianza o la coalición revolucionaria del campesinado y del proletariado para realizar la revolución burguesa en Rusia.

La opinión de Lenin se oponía a la de Trotski, quien, en la época, tenía la siguiente teoría, denominada por él la revolución permanente: la revolución que se operaría en Rusia comenzaría por ser una revolución burguesa. Aunque, decía, existiría en Rusia, desde ese momento, un proletariado poco

numeroso aunque extremadamente concentrado alrededor de las grandes ciudades. La existencia de este proletariado crearía la posibilidad de que la caída del zarismo fuera acompañada de la toma del poder por el partido proletario aliado al campesinado. Pero en el marxismo éste último no tiene nunca el papel dirigente y, en consecuencia, sería el proletariado quien dirigiría al campesinado. Una vez en el poder, el proletariado, sin ruptura de continuidad, a través de una revolución permanente, iría hasta el régimen socialista.

Trotski es el primero en haber planteado que se podía saltar la etapa de la democracia burguesa parlamentaria de Occidente. Fuera de los socialdemócratas, los socialistas revolucionarios, que eran revolucionarios de tradición rusa, querían el apoyo del campesinado y de las viejas instituciones de la propiedad colectiva. Ellos deseaban saltar la etapa de la revolución por razones diferentes que las de Trotski. Lenin no creía en absoluto en la teoría trotskista de la revolución permanente. Según él, si el partido del proletariado quería saltar la etapa de la revolución burguesa a través de una revolución permanente, el resultado, en un país que no estaría maduro, sería un período de dictadura muy largo.

Sea lo que fuere, es irrefutable que lo que ha pasado ha sido la combinación de la técnica de acción del partido y de la concepción trotskista, según la cual, una vez que el proletariado, por medio del partido, se ha erigido en dueño del Estado, es posible saltar la etapa de la democracia burguesa e ir directamente del régimen zarista —predemocrático, preburgués— al régimen socialista sin solución de continuidad y sin tránsito por la democracia burguesa.

A partir de este momento se crean las condiciones del pensamiento milenarista bajo una forma sencilla. A partir del instante en el cual se sabe lo que es la acción del proletaria-

do, esto es, la acción guiada por el partido, y en el cual se sabe lo que es la revolución, es decir, la toma del poder por el partido, las cosas se vuelven claras llegando, finalmente, a un sistema lógico. Sabemos que la revolución tiene un valor absoluto. Sabemos, al mismo tiempo, que la toma del poder por el partido —que es la emanación del proletariado— tiene un valor absoluto. Si el objetivo tiene un valor absoluto, es lógico emplear todos los medios, pacíficos y violentos, susceptibles de alcanzar el objetivo.

Por otra parte en teoría el partido es la emanación del proletariado, y sabemos ahora que la técnica de acción del partido revolucionario es la única que permite al proletariado tomar el poder y entonces, de esta manera, aguardar el objetivo, que tiene un valor absoluto. Es lógico reconocer un valor absoluto en el partido pues es el único que permite alcanzar el objetivo que, en sí mismo, tiene un valor absoluto. Y puesto que el partido vale de manera absoluta, es normal reconocer un valor absoluto en lo que dice y hace. La concepción histórica del marxismo entraña, pues, como todas las concepciones históricas, una historia sagrada y una historia profana. Según una concepción cristiana, la historia sagrada es aquella que conduce, al final de los tiempos, a la redención. En el marxismo la historia sagrada es aquella que conduce al triunfo del proletariado, que es al mismo tiempo la liberación de los hombres. En la concepción socialdemócrata, lo que lleva al triunfo de la revolución socialista es lo que he llamado el esquema histórico, es decir, la idea general de que el capitalismo, desarrollándose, agrava las contradicciones, agrava la miseria obrera, y por consiguiente crea las condiciones de la revolución. Cuando Bernstein puso en duda el esquema histórico del capitalismo fue lógicamente condenado ya que suprimió lo que era el principio mismo

de la historia sagrada: la autodestrucción espontánea del capitalismo. Pero ahora ya no hay más esquema histórico. A partir del momento en que el ejemplo de Rusia ha probado que el partido bolchevique puede tomar el poder incluso cuando el capitalismo no ha madurado, no hay más esquema histórico que pueda constituir el principio de la historia sagrada.

Consecuentemente, ¿qué es la historia sagrada en la concepción bolchevique? Es, claro está, la historia del mismo partido bolchevique, y el texto de la historia sagrada es la versión actual de la historia del partido bolchevique. Así, lo sagrado, en la concepción bolchevique, es todo lo que hace el partido. Ahora bien: aquello que hace el partido es absolutamente imprevisible, porque es una sucesión de movimientos tácticos determinados por las circunstancias y por la «dialéctica», por la posibilidad de saltar de una a otra posición. De esta manera, es lógico que la disciplina ortodoxa se aplique a cada paso del partido bolchevique, que cada decisión táctica del partido bolchevique sea considerada como válida de manera absoluta, ya que la táctica conduce a un objetivo que es válido de manera absoluta.

Resulta, de lo que precede, que para ser ortodoxo en el marco de esta historia sagrada hay que actuar en conformidad con cada movimiento táctico y no solamente respecto a las grandes líneas estratégicas. En tales condiciones, no se tendrá algo diferente a la disciplina absoluta, pues la ortodoxia se aplicará legítimamente en los diferentes pasos del partido. La historia sagrada será la historia de un partido dominado por los hombres, pero estas decisiones tendrán necesariamente un valor sagrado. Y como sabemos que no hay que esperar la maduración del capitalismo, sabemos, al mismo tiempo, que el partido deberá, lógicamente, intentar

tomar el poder en todas las circunstancias si determinados elementos son favorables.

Todo lo anterior es de una lógica que me parece absolutamente irrefutable bajo una única condición: que se admita el eslabón inicial, es decir, que el partido es el proletariado, primero el proletariado ruso, luego el proletariado mundial. Si se admite que el partido es el proletariado y si no se sale del marco general de la historia marxista, entonces todo el desarrollo lógico que acabo de resumir es irrefutable.

Dicho esto podemos preguntarnos: ¿Cuál es la relación entre el milenarismo y lo que sucede en la realidad? Trataré de mostrar que esta manera de pensar ha sido, al menos, uno de los elementos que explican el desarrollo del régimen bolchevique a partir de la revolución hasta el día de hoy, y que si se quiere comprender el movimiento, hay que reponer en el espíritu el esquema general del marxismo junto a los valores intelectuales incluidos en el marxismo primitivo, luego su transformación en un milenarismo que deviene concreto una vez franqueada la etapa decisiva, es decir, la sustitución del partido por el proletariado —o, para no ser polémicos, la convicción de que el partido es la encarnación misma del proletariado.

Capítulo 9

LAS INSTITUCIONES DE LAS «DEMOCRACIAS POPULARES»

Después de haber resumido la doctrina marxista, y acto seguido la ideología bolchevique, examinaré ahora las instituciones características de los regímenes designados vulgarmente con el término de «democracias populares». Dicho de otra manera, retomaré el método seguido a propósito de las democracias pluralistas e intentaré ver no cómo estos hombres piensan su propio régimen, sino cómo se define, desde el punto de vista institucional, la democracia popular o el régimen soviético. Añado que no hay dificultades fundamentales para hacerlo y que la cuestión de preferencia o de antipatía influye muy poco, ya que las instituciones características de dichos regímenes son conocidas. La manera en que ellas funcionan se presta a controversias; las ventajas o los inconvenientes que de ello resultan crean discusiones apasionadas; pero las instituciones características no son discutidas como tales.

Ya que hemos tomado como idea original de la democracia pluralista la organización pacífica de la competencia por el ejercicio del poder, diré que lo que parece ser el centro de la concepción política de las democracias populares es la noción de que un partido, y sólo uno, tiene el derecho de existir, fenómeno que tiene por consecuencia el monopolio de la

actividad política por ese partido, así como la eliminación de los partidos rivales en tanto que pretendan sustituir al que ocupe el poder.

Desde el ángulo histórico, ha habido, naturalmente, fases diferentes. La revolución ha sido realizada por el partido bolchevique en coalición con la fracción socialista-revolucionaria de izquierda, aunque los otros partidos han sido eliminados progresivamente. En la fase llamada de las democracias populares, subsiste cierta pluralidad de partidos, mas estos partidos sólo se relacionan a través de listas conjuntas, y no es discutido por sus partidarios, creo, que en los regímenes de democracia popular donde subsisten formalmente partidos múltiples, los militantes y dirigentes del partido comunista siempre tengan la última palabra.

Por consiguiente creo que podemos decir, sin provocar controversias, que la existencia de un solo partido, según opinión común, es una de las características del sistema de democracia popular o del régimen soviético.

De ahí resulta, inmediatamente, que el Estado soviético, a diferencia de los Estados de democracia pluralista, se confunda con una determinada teoría, o que una doctrina política tenga un monopolio oficial. En particular, se acabaron las controversias políticas —características de Occidente— sobre la mejor organización. El Estado, desde el momento en que hay un partido único, no puede no exigir, para la interpretación del mundo que él difunde, todo un conjunto de privilegios.

Resulta natural que el grado de imposición de la doctrina única pueda variar según el país y según los sistemas de partido único. Pero todo sistema de partido único entraña lógicamente el monopolio ideológico por el partido y, por consiguiente, el control de la prensa y las universidades.

Además, a partir del momento en que hay un partido único, sucede, de manera casi necesaria, que las rivalidades por el ejercicio del poder dejan de ser visibles a plena luz del día y de operar según reglas conocidas, perceptibles por los ciudadanos. La rivalidad por el ejercicio del poder, en Francia, implica un carácter extraordinariamente público, pues no sólo se conoce a los partidos que disputan el poder, sino que también son del dominio más o menos público las rivalidades en el seno del ministerio. Cuando dos ministros no están de acuerdo, a la mañana siguiente toda la prensa habla del asunto. Cuando tal vicepresidente del Consejo quiere derribar a su presidente, todo el mundo lo sabe, al menos las quinientas o las mil personas que cuentan políticamente en la capital. De una u otra manera, en todos los regímenes occidentales hay un carácter público de la rivalidad por el ejercicio del poder. En contraposición, desde el momento en que hay un partido único, las reglas de promoción, las condiciones de la carrera y de la escalada, de la batalla por el poder, se tornan necesariamente misteriosas. Prácticamente ningún partido único, entre aquellos que han llegado al gobierno en este siglo, ha aceptado jamás las reglas electorales. Desde el momento en que no hay reglas electorales, ¿cómo se desarrolla la lucha por el ejercicio del poder dentro del partido único? A través de una mezcla de luchas comparables a las que tienen lugar en el interior de una burocracia, así como de conspiraciones. En el seno de las burocracias occidentales existen reglas de promoción fijadas, pero desde que se llega a los escalones superiores desaparecen tales reglas, siendo el favor el que prepondera a través de los ministros o los partidos.

Cuando el poder está en manos de un partido único y este partido, globalmente, se declara poseedor del poder, no pueden haber reglas oficiales para determinar quién será el

número uno en el partido, como tampoco para determinar quién, en ese partido, llegará a los puestos superiores. La lucha por los niveles superiores y la lucha por el poder superior, en un partido único, es una batalla sin reglas fijas, una batalla no pública, donde apenas se conocen los detalles.

Algunos observadores en Occidente, cada vez que hay una depuración en tal o cual país satélite, se creen obligados a decir que tal fenómeno es la prueba de una gran crisis económica, moral o política. Esto es un absurdo: pues las depuraciones, en un régimen de partido único, son un fenómeno normal, algo comparable a una crisis ministerial en Francia. Forzando un poco la comparación, no tienen una mayor importancia sensible, y la comparación es más seria de lo que aparenta.

Los hombres no pueden estar siempre de acuerdo en todo. Es una ingenuidad creer que el partido único es un partido monolítico. Existen necesariamente ambiciones personales que tropiezan, concepciones divergentes, representantes de intereses o de administraciones opuestas. Ahora bien: no hay ningún mecanismo constitucional para apartar a unos y promover a otros. Esta promoción se realiza de manera no previsible y no pública, y cuando se ve desaparecer de la escena pública a tal o cual personalidad, es que este o aquel clan ha actuado en ese sentido. Añado que en el partido único dominante, el sistema omnipotente del partido lleva al poder absoluto del número uno, es decir, que el partido único ha sido obligado a crear al hombre único, poseedor de la autoridad suprema. En los países satélites no hay una divinización o exaltación del número uno comparable, sin embargo, no se debe olvidar que los países de la Europa Oriental están subordinados al país dominante, al país creador de la doctrina y del sistema, y que, en consecuencia, la necesidad de que un hombre detente la autoridad suprema es allí menos evidente.

Por último, todo sistema de partido único que comporta el monopolio del poder tiene que ejercer permanentemente un sistema de propaganda para el uso de las masas, sistema con un doble carácter: por una parte, la propaganda debe abrir una especie de válvula de seguridad al descontento que no puede dejar de existir en cualquier país del mundo, sea el que fuere el régimen; y, por otra parte, la exaltación del sistema en su conjunto. Toda propaganda de un partido único tiene que estar evidentemente a favor del régimen establecido. En un régimen de partidos múltiples, existen *las* propagandas, y en particular las correspondientes a los que no están en el poder. Los partidos que no están en el poder, en un régimen de partidos múltiples, explican que todo va mal. Organizan lo mejor posible el descontento de los gobernados para acceder al gobierno. Debido a que en un sistema de partido único los que detentan el poder son los que hacen la propaganda, sería absurdo que explicaran que todo marcha mal, ya que están en el poder: por definición, deben explicar que su sistema es el mejor puesto que prohíben discutirlo. Sin embargo, por otro lado, como es imposible que no exista descontento, todo sistema de propaganda, en un régimen totalitario, conlleva no sólo la exaltación del régimen como tal, sino también la autocrítica, que es la válvula de seguridad del descontento, y las invectivas contra los enemigos del régimen, que son evidentemente necesarias —además de la deficiente labor de los subordinados— para transferir la responsabilidad de lo que va mal. Este sistema es un sistema *ne varietur*, lógicamente ligado al principio mismo del partido único.

Naturalmente se podrá objetar que hay sistemas muy atenuados de partido único donde el mecanismo no se desempeña con plenitud. Es real que en un sistema de autoridad como el español no existe, o casi no existe, el partido único.

Sin embargo, el caso español es un caso completamente diferente que no entra en la misma categoría sociológica. En contraposición, cuando hubo verdaderos regímenes desarrollados de partido único, sea el régimen alemán o el ruso, encontramos necesariamente estos rasgos distintivos del sistema de propaganda, tan inextricablemente ligados al fenómeno del partido único como la inestabilidad al sistema de los partidos múltiples.

*

Pasemos ahora a un segundo tipo de instituciones que son, o que parecen ser, características de los regímenes de democracia popular, de las cuales quisiera mostrar sólo el vínculo lógico con el conjunto del sistema. Estas instituciones comportan una *planificación integral* caracterizada por el esfuerzo enorme realizado para la industrialización, la subordinación de las industrias de consumo o de las industrias ligeras, así como la colectivización de la agricultura.

No daré ninguna cifra al respecto. Nada es más fácil que dar cifras contradictorias en el caso de la Unión Soviética. Si se quisieran utilizar las estadísticas, habría que hablar largo y tendido acerca de la organización de las estadísticas soviéticas y del uso que se puede hacer, pues, fuera de dicho estudio sistemático de la técnica estadística de la Unión Soviética, todas las cifras que se dan no significan nada. Me limitaré entonces a dar cifras de una simplicidad extrema, ya que son cifras brutas.

Las cifras brutas muestran que la producción de carbón ha pasado de 29 millones de toneladas en 1913 a alrededor de 300 millones hoy día, cantidad claramente considerable; la de acero, de 3 o 4 millones de toneladas en

1913 a más de 30 millones en la actualidad. Por otro lado, la producción bruta de la industria ligera no se ha duplicado probablemente desde el inicio de los planes quinquenales. En cuanto a la producción agrícola, si se es muy optimista respecto a la interpretación de las estadísticas soviéticas, puede pensarse que después de la colectivización de la agricultura y de las enormes inversiones, el aumento de las producciones fundamentales es del orden del 10 al 20 % respecto a como estaban antes... ¡y tal vez ni eso! En lo que concierne al ganado, en el momento de la colectivización hubo una caída de más de la mitad. Actualmente, la magnitud de estas producciones debe ser comparable a lo que era antes de los planes quinquenales y, si se es muy optimista, se puede calcular sobre un aumento del 25 al 50 %. Éstas son más o menos las cifras oficiales, tal como se ofrecen por todos, incluyendo a los propios intérpretes de la Unión Soviética.

Por consiguiente, si tenemos en cuenta el aumento de la población, la masa de objetos de consumo puesta a disposición de la población rusa por cabeza ha aumentado poco en el curso del período de treinta años que ha transcurrido, mientras que la industria pesada se ha multiplicado en una proporción comprendida entre el 6 o el 7 y el 12. El aumento de la industria pesada y el casi estancamiento de la producción de bienes de consumo son realidades que no se prestan a dudas: la magnitud del desnivel entre la industria pesada y la ligera, por una parte, y de la industria pesada y la agricultura, por la otra, es enorme y sin precedentes en los países occidentales capitalistas, lo mismo que en Rusia.

En efecto: si uno quiere entretenerse realizando una tarea que en suma puede ser interesante —aunque nunca se lleve a cabo—, como es considerar el desarrollo de la industriali-

zación en Rusia en los veinte años anteriores a 1913, podrá constatarse que este desarrollo ha sido rápido. Lo que no admite dudas es que el desarrollo de la industria en Rusia se realizaba, antes de 1913, en una proporción, entre la industria ligera y la pesada, comparable a la de todos los países occidentales capitalistas, mientras que cuando la industrialización se hizo según técnicas soviéticas, se amplió el desnivel entre el ritmo de aumento de la industria pesada y el ritmo de crecimiento de la industria ligera.

Ahora bien: siendo estos hechos unánimemente admitidos, ¿cuál es su significación? Habría una primera cosa por decir, y es que dicho fenómeno no tiene relación alguna con la esencia del régimen de tipo soviético: sería debido sólo al resultado del atraso de los diferentes países en los cuales ese régimen se ha establecido. El acento puesto sobre la industria pesada y el retraso del desarrollo de las producciones de bienes de consumo se deberían al hecho de que dicho sistema se ha establecido, en primer lugar en países donde el capitalismo no estaba desarrollado. Si se admite esta proposición o explicación inicial, llegaremos a una primera fórmula que no tiene ninguna pretensión de originalidad, pero que, desde el punto de vista de la doctrina, presenta cierto interés. Si todos estos países han sido caracterizados hasta hoy por los esfuerzos en la industrialización, de ahí resulta que el régimen ha sido, desde el punto de vista histórico, el sustituto —y no el heredero— del capitalismo. La idea es banal pero, repito, importante, pues en la doctrina marxista el socialismo era el heredero del capitalismo, y el capitalismo era el encargado de desarrollar las fuerzas productivas. Lo que ha pasado es muy diferente: estos regímenes han desempeñado el papel del capitalismo en el sentido de que han desarrollado —y muy rápidamente— las fuerzas productivas.

¿Es sólo un accidente? No; según mi opinión, es una necesidad. Es una necesidad porque el régimen se ha establecido en nombre de una crítica del capitalismo, denunciando la explotación de las masas populares y anunciando las posibilidades indefinidas de producción que estarían ligadas al socialismo. Toda la ideología socialista es una ideología de la abundancia. El socialismo anuncia que la desigualdad, la injusticia, la pobreza, son el resultado del sistema capitalista. Llega al poder en un país donde la industria no está desarrollada. Y como anuncia la abundancia, hay que crear las condiciones, y crear las condiciones es hacer lo que el capitalismo ha hecho en los siglos precedentes —y lo que continúa haciendo hoy—, esto es, crear la industria, invertir lo más posible. Pero para invertir mucho es preciso economizar mucho: de lo cual resulta que el socialismo, llegando al poder en un país de capitalismo no desarrollado, está obligado, en nombre de su doctrina de la abundancia, a imponer primero un sistema de economía forzada y a estimularlo lo más posible atendiendo al desarrollo de las fuerzas de producción.

Lo que sorprende es que el sistema ha favorecido —mucho más que el régimen capitalista— el ahorro, el desarrollo de las industrias y el sacrificio del consumo actual por el consumo futuro. El capitalismo ha hecho lo mismo en todos los países, y hay mucha hipocresía en denunciar el ahorro forzado y la industrialización, por parte del régimen soviético, como resultado de la maldad intrínseca de los bolcheviques. Éstos han hecho lo que el capitalismo ha realizado por todas partes, pero lo han hecho más rápido, llevando las cosas más lejos y empleando métodos diferentes. Si eso es uno de los significados del régimen, podrá comprenderse al mismo tiempo el fenómeno que, con relación al marxismo clásico,

parecería aberrante: que la toma del poder resultaría mucho mejor mientras el país sea menos capitalista.

El segundo aspecto, el aspecto de la colectivización, es igualmente fundamental. Existían razones técnicas perfectamente racionales para hacer la colectivización. La razón principal es que en 1928, cuando empezaron los planes quinquenales, el campesinado ruso vivía mejor que en 1913 y mejor de lo que viviría luego, porque bajo un régimen de propiedad privada los campesinos siempre tienen la posibilidad de consumir una mayor porción de sus cosechas. Como ellos consumían buena parte de sus cosechas, quedaba menos para comercializar y el avituallamiento de las ciudades se volvía más difícil. El volumen de las cosechas, hacia 1928, era superior al que había sido antes, pero la porción comercializada era más reducida. En el momento en que el régimen quiso hacer grandes planes de colectivización, era lógico colectivizar la agricultura, no porque la colectivización impulsara inmediatamente el desarrollo de la producción, sino para desarrollar la parte de la cosecha comercializada, sustraída a los campesinos y destinada a las ciudades. En efecto, antes de 1928, la porción comercializada podía ser del orden del 15 al 20 % como máximo; justo antes de la Segunda Guerra, alcanzaba el 34 % según cifras más o menos oficiales —ya que en materia de números siempre se puede discutir.

Además de esta razón técnica relativa al programa de industrialización, la colectivización de la agricultura estaba ligada evidentemente a la doctrina. Pues si según la doctrina marxista y sus interpretaciones la propiedad privada es el origen de la alienación, la propiedad privada campesina marcaba un límite, un perjuicio a la doctrina. Lenin y los demás habían establecido que la propiedad privada perpetuaba el capitalismo, de manera que la voluntad de colectiviza-

ción estaba unida simultáneamente a razones técnicas y de doctrina.

Lo que es sorprendente, y a la vez instructivo para la esencia misma del régimen que analizamos, es la violencia de los procedimientos empleados. Ahora puedo hablar de esta cuestión sin que parezca que busco polemizar, ya que la destrucción de una gran parte del ganado por los campesinos en el momento de la colectivización es admitida hoy por los libros oficiales del régimen y no se presta a discusión. Por otra parte, la lucha librada contra los campesinos ya es reconocida de forma oficial, pues en una famosa conversación con Churchill, Stalin ha declarado que la gran batalla contra los alemanes no era nada al lado de la verdadera batalla que él había librado contra los campesinos rusos. En estas condiciones, creo que se puede admitir, como un hecho irrefutable, que la colectivización de la agricultura —que era una proposición doctrinal y técnicamente concebible— ha sido efectuada por procedimientos de una extraordinaria violencia que revelan algo que me parece fundamental: que un régimen de partido único da, a los que detentan el poder, una autoridad no comparable a la que poseen los que ocupan el poder en un sistema de democracia pluralista.

Podría decirse aunque todo régimen político se define por el margen de acción de sus gobernantes. Cuando un partido único detenta el poder del Estado, puede hacer cosas que se habrían tenido como utópicas, por ejemplo, cambiar en pocos años la estructura semisecular del campo ruso e imponer la colectivización a millones de campesinos. Esta capacidad de acción es casi ilimitada. Digo «casi» porque deben haber ciertamente límites psicológicos, pero, de hecho, los que detentan el poder, en un régimen de partido

único, son más libres respecto a los gobernados que todos los gobernantes conocidos.

Hay que decir todavía algo acerca de una institución característica del régimen: la supresión de todos los grupos independientes o de los grupos intermediarios.

La planificación de tipo soviético no supone, únicamente, la propiedad colectiva del conjunto de la industria y la colectivización de la agricultura, con una propiedad privada reducida a las parcelas individuales de los campesinos. Supone, también, la colectivización o la estatalización de todos los sistemas de distribución y, como consecuencia, la desaparición casi completa de aquellos que, en las sociedades occidentales, representan lo que se denomina grupos intermediarios: pequeños empresarios, pequeños comerciantes, profesiones liberales. Todos los grupos y hombres relativamente independientes en una estructura social occidental son estatalizados y desaparecen en tanto que independientes. De ahí resulta una especie de absorción de la sociedad por el Estado o de indistinción entre sociedad y Estado. Las instituciones del Estado, en el límite, se confunden con las instituciones sociales.

*

Por último veamos el tercer aspecto característico de dichas instituciones: este sistema comporta necesariamente *la reconstitución de un orden social, es decir, de una jerarquía* . El orden social reconstituido no se presta a duda ya que es admitido. Uno de los elementos es la desigualdad de retribución señalada por otra parte por la doctrina oficial: las pretensiones de igualdad, hoy en día, son denunciadas como pequeño-burguesas, reaccionarias y algunas veces como contrarrevolu-

cionarias. La desigualdad económica, comparada a la desigualdad occidental, es de tipo diferente. Esta desigualdad, en el sistema soviético, está unida a la función y no a la persona: es una desigualdad de renta y no de capital. Casi no existen posibilidades de desigualdad importante de capital en la Unión Soviética, pues el capital privado apenas tiene lugar.

Tomaré un ejemplo sencillo. Se sabe que el director de empresa, en la Unión Soviética, tiene un gran número de facilidades que hacen su vida comparable a la de un empresario occidental: puede contar con un chalet, un automóvil, una renta importante e incluso con algunas cosas más. Hay, en cada empresa, un fondo de primas de rendimiento de la productividad, constituido por las cifras entregadas a la empresa cuando los resultados obtenidos son superiores al Plan, eso que vulgarmente llamaríamos ganancias, aunque el mecanismo sea algo distinto. Ahora bien: de dichos fondos o primas el director de la empresa recibe una parte considerable, pero estas ganancias van a sus manos sólo en tanto que su función de director de empresa se mantenga. Por otra parte, ni el chalet ni el automóvil ni ninguna otra cosa son su propiedad privada. Por consiguiente, las desigualdades en las formas de vivir son comparables, tal vez un poco menos acentuadas, a las desigualdades occidentales —pero son desigualdades de función.

Este tipo de desigualdad es quizá menos acentuada que la desigualdad de las sociedades occidentales. En efecto, como no hay capital, puede decirse que existe poca cantidad de ingreso adquirido sin trabajo, que la desigualdad está unida a la función y que, en cierta manera, ésta es menos injusta que la desigualdad capitalista, donde un cierto número de individuos sacan provecho de la renta acumulada por sus parientes o adquirida en el azar de las especulaciones, en cualquier caso nunca ganada con su trabajo. Nuestras sociedades

occidentales son sociedades complejas ya que combinan las dos formas de desigualdad: la de función y la de tipo antiguo, debido a la acumulación privada del capital.

Sea lo que fuere, la desigualdad unida a la estructura burocrática y a la jerarquía burocrática de la sociedad es una desigualdad que puede ser considerable: la jerarquía de los salarios puede ir de 1 a 40. Pero es perpetuamente revocable en el sentido de que se puede fracasar y de que no puede ir tan lejos como la desigualdad debida a la acumulación privada de capital.

La cuestión a plantear desde ese momento es la siguiente: una sociedad de este orden, ¿conlleva o no a la reconstitución de las clases sociales?

Como es habitual, esto depende del sentido que se le dé a la palabra «clase». Si, siguiendo a Marx hasta el final del *El capital,* se definen las clases por el origen diferente de las rentas, la respuesta es muy sencilla: no hay clases sociales en la Unión Soviética. No hay clases porque todas las rentas de todos los miembros de la sociedad tienen el mismo origen, que es la renta del trabajo, el salario o el sueldo. Hay, naturalmente, desde que existen empréstitos, determinadas rentas de los empréstitos, pero esto no trae muchas consecuencias y no desempeña ningún papel importante. Por otro lado, si se ha dicho de una vez y para siempre que el origen de las ganancias es la plusvalía en un sentido marxista, es bastante claro que no hay plusvalía en la Unión Soviética. En un sentido estrictamente marxista es válido decir que la sociedad soviética no entraña clases en el sentido occidental del término, ya que es una sociedad homogénea desde el punto de vista del origen de las rentas.

Pero si tomamos la palabra *clase* en otro sentido, distinguiendo las clases sociales según su manera de vivir, según el nivel de las rentas y según la distinción social o moral entre

los diferentes grupos, en este sentido creo que hay distinciones de clases en la Unión Soviética, pero distinciones infinitamente más simples que en las sociedades occidentales. Hay, en el fondo, la distinción más clásica en la mayor parte de las sociedades históricamente conocidas, esto es, la distinción entre el grupo superior, aquel que ejerce las funciones de dirección, los ejecutantes medios y las masas populares, o sea: la distinción ternaria clásica entre lo alto, lo medio y lo bajo.

De esta manera, en un sistema de partido único, ¿hasta qué punto los diferentes grupos tienen conciencia de sus diferencias? Aquí sería necesario un estudio de psicología social y las diferentes interpretaciones serían legítimas. Puede preguntarse también en qué medida hay o no lucha de clases en una estructura de tal orden. En su último texto, sobre la lingüística, Stalin ha introducido la idea de que podía haber clases, pero clases que nunca serían enemigas entre ellas.

La cuestión de saber en qué medida, en esa sociedad, hay o no clases enemigas, no entraña una respuesta científica, sino sólo respuestas partidistas. No hacen falta respuestas científicas pues, en cualquier parte que las disputas no cuenten con el libre derecho a expresarse, es posible, según la veleidad de los sentimientos, negar o afirmar su existencia. La realidad es que en una sociedad de ese género las rivalidades por la distribución de la renta nacional no son conocidas. En Francia hay evidentemente guerras de grupos o de clases, ya que la distribución de la renta nacional y el nivel de remuneraciones de cada profesión son objeto de protestas indefinidas: o se enfrentan por la distribución de la renta nacional o por la mejor concepción de la sociedad, lo que expresa, en el más amplio sentido, que hay clases y que son clases rivales. Por el contrario, si se elimina la lucha por la distribución de la renta nacional prohibiendo dar a esta lucha un carácter

público, si se elimina, en suma, la lucha por la mejor organización de la sociedad, las disputas entre los grupos sociales cobran una carácter invisible, y es posible declarar, a voluntad, que no hay tal lucha, pues las clases están reconciliadas, o declarar también que esto se debe a la imposibilidad de expresión. Si las clases o grupos pudieran expresarse, tendrían la misma tendencia a enfrentarse por la distribución de la renta nacional en un sistema de este tipo que en otro tipo de sociedad. Es probable que si se le preguntara a la gente lo que piensa, buscarían sacrificarse menos por las generaciones futuras y, por consiguiente, desearían que la abstinencia forzada y la industrialización no fueran llevadas tan lejos y con tanta rapidez. Es probable, pero no demostrable.

La última cuestión relacionada con las clases es saber si los grupos dirigentes comportan rivalidades. Aquí, de nuevo, sólo se pueden indicar interpretaciones posibles, pues el juicio científico es apenas posible o exigiría discusiones mucho más largas.

Dentro de la élite dirigente hay grupos más o menos distintos, principalmente los grupos de los que siempre se habla: los miembros del partido, por un lado, y los técnicos o los dirigentes de la industria, por otro. Puede añadirse también, probablemente, a los jefes del ejército. Partiendo de esto, todos explican que existe una lucha sorda que se desarrolla, por un lado, entre los dirigentes y tecnócratas —aquellos a los que hoy se llama, en el estilo de Burnham, los *managers*—[1] y, por el otro, los miembros del partido comunista.

Personalmente, no sé si estos grupos existen. Creo que esta lucha siempre será tan lógica como la rivalidad de los

1. James Burnham, *Managerial Revolution*, Nueva York, John Day, 1941.

grupos por la distribución de la renta nacional; sin embargo, no creo que tome una forma tan clara y organizada como se dice. Muchos de los miembros del partido comunista son también técnicos, y muchos de los técnicos entran en el partido comunista, que tiene gran interés en asegurar la participación directa de las personas que posibilitan la marcha de la sociedad. Por otra parte, si el partido está organizado —al menos hasta un cierto grado—, no sucede lo mismo con los técnicos. Que exista, en tal o cual empresa, tensión entre su director y el representante del partido, o entre el director, el representante del partido y el representante de la policía, me parece bien probable. Es una tensión que existe en cualquier organización humana en la cual hay dos o tres centros de poder distintos. Pero que exista lucha organizada o rivalidad permanente entre uno y otro grupo, me parece improbable dada la falta de organización de uno de los grupos. Los técnicos no están ni pueden estar organizados porque —y aquí llego al último tema de la estructura típica de esta sociedad— el poder está concentrado en lo alto, así como en el Estado, con un mínimo de juego libre para los grupos independientes.

La sociedad soviética es una sociedad homogénea donde no se puede formar ningún poder diferente al grupo central: primero, porque todos dependen del Estado ya que sólo se posee renta en razón de la función —siendo condición de supervivencia conservar esta función—, por lo que resulta imposible que puedan haber grupos independientes enfrentados al Estado; segundo, porque, tanto económica como políticamente, todo el poder se halla concentrado en el centro.

La anterior descripción, que es inevitable y voluntariamente superficial, sólo tiene por objetivo mostrar el desarrollo lógico de este sistema a partir de la idea del partido úni-

co, que toma el poder en nombre de una doctrina marxista en un país de capitalismo poco desarrollado.

*

Dicho esto paso a otro tema sobre el que sólo diré hoy algunas palabras. *¿Cómo el régimen soviético, tal como acabo de describirlo, se sitúa, por una parte, en el interior de la ideología oficial del estalinismo y por la otra en el interior de las diferentes interpretaciones del marxismo?*

Veamos la primera cuestión: ¿cómo se sitúa este sistema en la ideología oficial del estalinismo? Lo hace con bastante sencillez y la interpretación histórica es muy clara.

Primer punto: la ideología marxista-leninista introduce en el esquema antiguo del marxismo una nueva idea de importancia decisiva: que no es necesario, para hacer la revolución, esperar la maduración del capitalismo. De otra manera, la revolución no se produce necesariamente al término del desarrollo del capitalismo: depende de la acción del partido comunista, siendo éste el representante del proletariado. Por otro lado, la revolución se produce preferentemente en lo que Trotski o Lenin llamaban «el eslabón más débil de la cadena». En otros términos, hay que considerar que el país más preparado para la revolución no es el más avanzado en el orden capitalista, sino aquel que, por variados motivos, es el menos sólido. Por último, lo que convierte a un país propicio para la acción revolucionaria, es, fundamentalmente, un fenómeno como la guerra, y la guerra, en sí misma —según la perspectiva marxista—, es el efecto de las contradicciones del capitalismo. El capitalismo entraña la guerra, según la fórmula de Jaurès, «como la nube entraña la tormenta». El capitalismo produce necesariamente la guerra, la guerra de-

bilita al eslabón más débil de la cadena, y en este eslabón más débil, gracias a la acción del proletariado y del partido comunista, surge la revolución. A partir del momento en que la revolución está hecha, es posible crear el socialismo en un solo país o, al menos, crear un determinado socialismo o una determinada etapa del socialismo. La fase actual de la sociedad soviética, según la doctrina, es la fase del socialismo y no la del comunismo. La fase del socialismo se caracteriza por: a cada uno según su trabajo, mientras que la fase final, la comunista, se caracteriza por: a cada cual según sus necesidades. Esto quiere decir que la fase socialista justifica las desigualdades y la proporcionalidad entre las retribuciones y la eficacia del trabajo.

Al mismo tiempo, como se está en un país socialista, y a la vez el mundo entero no es socialista, un cierto número de esperanzas que se pudieran tener acerca del régimen socialista no son realizadas. Se sabe que uno de los problemas más importantes es el debilitamiento del Estado: en las doctrinas clásicas de Marx e incluso de Lenin, el Estado debía debilitarse tras la revolución. En efecto: el Estado es el instrumento de la dominación de una clase sobre las otras. Sólo hay Estado en tanto hay diferencia de clases, injusticia, explotación. De esta manera, lógicamente, el día en que no existan más las clases ni la explotación ni la injusticia, el Estado deberá desaparecer, al mismo tiempo que las necesidades a las cuales respondía.

¿Qué sucede que el Estado aún no se ha debilitado? La respuesta oficial es muy sencilla: para que el Estado se debilite, es necesario que el socialismo se vuelva universal. Mientras no cubra la tierra entera, mientras esté limitado a un Estado o a un grupo de Estados, no sólo es necesario que el Estado no se debilite, sino que, al contrario, es preciso que

sea reforzado al máximo. En este punto, las doctrinas son completamente claras: desde el momento en que el socialismo no es universal, la esperanza del debilitamiento del Estado no puede realizarse aún. El socialismo es posible en un solo país; el comunismo, no. El socialismo en un solo país, ya que está obligado a defenderse, supone, la fuerza del Estado. Este razonamiento es concluyente. La fórmula «mientras el socialismo no es universal, tiene necesidad de un Estado fuerte», no conlleva dificultad. El aspecto sobre el cual sí existe una dificultad es la cuestión de la libertad.

¿En el sistema de pensamiento soviético, el régimen, tal como existe actualmente, es la libertad verdadera o la libertad propia de la fase de transición? Al respecto, los textos no son absolutamente claros, porque es difícil expresarse sobre el asunto con total claridad. Hay una fórmula inicial que constituye una de las interpretaciones: «mientras que el antiguo régimen capitalista no sea eliminado definitivamente, mientras existan contrarrevolucionarios, no debe haber libertad para los enemigos de la libertad...». Es una de las primeras interpretaciones de la ausencia de determinadas libertades en la Unión Soviética, a saber: que el socialismo aún se desarrolla, que el capitalismo no ha terminado de morir, y que es muy necesario que el proletariado combata despiadadamente a sus enemigos.

Lo más complicado es saber si en teoría el partido único representa la libertad tal como la concibe la doctrina, o si sólo se refiere a una fase transitoria. ¿En la fase final se contará con el derecho de someter a discusión la doctrina? La respuesta doctrinal, a mi juicio, es la siguiente: en el régimen último, la cuestión no se planteará. Según la doctrinas, el problema de la discusión acerca del mejor régimen no puede postularse porque estamos en la fase de lucha,

porque el capitalismo no ha sido exterminado —quedan aún defensores del antiguo régimen— y porque, por otra parte, el antiguo régimen pervive aún en el exterior de Rusia. Pero si suponemos a la humanidad ya en la fase final del comunismo, la cuestión de saber si habrá o no un partido único, si habrá o no libertad de discusión, no se planteará más porque, en el sistema profético, el fin de la historia representa una ruptura con el curso de las sociedades humanas conocidas. No habrá más ocasión de lucha pues ya no existirán clases enemigas. No habrá más ocasión de discusión sobre los diferentes regímenes pues, en una sociedad en la cual no existirán clases enemigas, en una sociedad homogénea, igualitaria, la libertad caerá por su propio peso, y no habrá más discusión acerca de lo que hoy en día es objeto de discusión.

Dicho de otra manera: hay una mezcla, en la interpretación de la libertad, del argumento según el cual estamos en la fase de lucha —lo que lleva a los representantes del porvenir a defenderse contra los partidarios del pasado— y, por otro lado, de la invocación de la concepción propiamente milenarista —la cual busca que, una vez en la fase final, tales problemas de libertad o de partido único no se planteen más.

Al mismo tiempo, en la actualidad se plantea todavía una cuestión: la espontaneidad de las masas. Esta cuestión desempeña en la doctrina un papel importante, incluso en los filósofos proclives a Marx —aunque no ortodoxos— como Merleau-Ponty. En efecto: para que este sistema de pensamiento pueda ser aceptado de manera lógica, es preciso que el partido sea realmente la expresión del proletariado y de su vanguardia. Para conservar el esquema del proletariado liberando a la humanidad, es necesario que el partido del proletariado no se contente con imponer las consignas, sino que,

en el régimen, tal y como funciona, el partido conserve el contacto espontáneo con las masas, y nunca faltarán bellas expresiones, en la doctrina oficial, para expresar que el partido debe tener contacto con el proletariado como Anteo con la tierra.

Unas pocas palabras para terminar: ¿En qué medida este sistema de pensamiento es refutable? No es refutable mientras no sea demostrable. ¿Hasta qué punto las masas son espontáneas o conducidas por el partido? Se puede discutir hasta el cansancio pero, a decir verdad, no estoy seguro de que, al margen de una filosofía de inspiración marxista, dicha cuestión tenga mucho sentido y, por supuesto, interés.[2]

2. Se prolongará la reflexión remitiéndonos a los capítulos «Du marxisme au stalinisme» y «Expansion du stalinisme» de *Guerres en chaîne* (1951) reproducidos en R. Aron, *Une histoire du XXe siècle. Anthologie*, París, Plon, 1996, págs. 174-204. Igualmente se puede consultar «L'impact du marxisme au XXe siècle», en M. Drachkovitch (comp.), *De Marx à Mao Tsé-Toung. Un siècle d'Internationale marxiste*, París, Calmann-Lévy, 1967, págs. 15-71.

Capítulo 10

DEMOCRACIA Y REVOLUCIÓN

La curiosa conclusión a la que parecen llevar los análisis desarrollados hasta aquí es que las nociones de democracia y de revolución son antitéticas. En apariencia esto resulta paradójico, ya que ambos conceptos siempre suelen ir juntos; pero, si pensamos con calma, veremos que la democracia es una cosa y la revolución otra, casi su contraposición. La democracia, tal como la hemos definido —y la he definido en función de la realidad—, es la pluralidad de partidos, el procedimiento electoral; por consiguiente, la aceptación del otro así como la aceptación de procedimientos lentos, ya que es necesario el tiempo para conseguir entre los hombres el acuerdo de ideas e intereses contradictorios. La esencia de la democracia consiste, también, en que las decisiones tomadas sean revocables, que un partido pueda deshacer lo que otro ha hecho, y que, por consiguiente, se acepten recíprocamente las diferencias en busca de un consenso común, de manera que la ciudad pueda existir. Ahora bien, la revolución es exactamente lo contrario y no puede dejar de ser lo contrario: es la negativa de aceptar al otro en tanto que piensa distinto de uno, es la ruptura de la legalidad. Mientras que la democracia es por esencia la competencia pacífica por el ejercicio del poder, la revolución consiste en la violencia, y

como la violencia siempre tiene necesidad de legitimación, se encarnará en principio del partido.

Cuando el partido revolucionario actual, que es el partido comunista, dice que encarna al proletariado, escandaliza a los demócratas, pero nunca habría sorprendido a los jacobinos. La encarnación del pueblo, del proletariado en un partido, está ligada a la esencia de la revolución, al menos a la del paroxismo revolucionario.

Digo que es una conclusión sorprendente, porque las dos realidades son comparadas tan a menudo que no pueden ser contrarias del todo. El acercamiento debe entrañar algo de verdad, y quisiera ir un poco más lejos viendo cuáles son las relaciones recíprocas —dialécticas, como se diría en la jerga de moda— entre la democracia y la revolución.

*

¿Por qué yuxtaponemos generalmente los conceptos de democracia y revolución?

Porque —primera razón— en tanto que ideologías, la democracia y la revolución pertenecen a un mismo ámbito o a un mismo género: ambas realidades son igualmente hostiles a los regímenes políticos más corrientes fundados en la tradición, regímenes que recurren bien al pasado, bien a Dios en una versión algo superior, o bien, simplemente, a la noción tradicional en una versión algo inferior. La mayoría de los regímenes políticos en la historia han sido legitimados por una ideología o una religión. Democracia y revolución tienen en común, pues, el rechazo de la tradición como tal, el rechazo de que lo fundado en el pasado debe durar debido, precisamente, a la condición de que ya tuvo lugar.

Del hecho de esta proximidad ideológica, del hecho de que la revolución y la democracia pertenecen a un mismo género, los dos términos son enlazados de múltiples maneras, y el lazo más simple, el más inmediatamente aparente, es el lazo del origen. La democracia, considerada como el juego de partidos o como la competición pacífica por el ejercicio del poder, puede ser denominada como lo contrario de la revolución. Pero es bastante difícil hacer nacer una democracia sino es a través de una revolución, cuestión que se comprende fácilmente si se definen los dos conceptos respecto a los términos tradicionales. Las sociedades, salvo las coloniales, no tuvieron su origen en una bella Constitución. Es cierto que los Estados Unidos pueden intentar adjudicarse la salvedad. De hecho, los Estados Unidos han tenido su revolución, que ha sido la ruptura con la monarquía británica, ruptura que ha funcionado como el equivalente de las revoluciones que han podido conocer los países europeos. De una manera más general, cuando se parte de una sociedad existente y conforme a la regla —o sea, una sociedad tradicional—, donde la legitimidad, para hablar en el lenguaje de Ferrero, es monárquica o aristocrática, para dar paso a la democracia —a la rivalidad pacífica por el ejercicio del poder— será prácticamente inevitable la revolución. Es extraño, en efecto, que un poder establecido consienta por sí mismo infligirse daño. Es extraño que una monarquía acepte, por sí misma, el poder de los representantes del pueblo. Podría decirse, con rigor, que el régimen monárquico y aristocrático británico ha devenido democrático sin revolución; pero los ingleses cortaron una vez la cabeza de uno de sus reyes.[1] En nombre de la

1. Carlos I (1600-1649), ejecutado en Whitehall al término de una guerra civil entre sus partisanos (Caballeros) y los del Parlamento (Cabezas redondas) encabezados por Cromwell.

verdad, fue un poco accidental y ellos lo lamentaron más tarde, pero sin embargo no por ello una revolución, en una época diferente a la de Francia, una época donde el problema fundamental, en el siglo XVII, era el de la libertad religiosa y no la política. Probablemente la revolución inglesa y el hecho de que una vez se ejecutó al monarca han contribuido a hacer posible la democracia, ya que la democracia, como he dicho repetidas veces, es un régimen no natural: es un régimen de sociedad desarrollada, donde la sociedad acepta que quien manda no tenga más cualidades que quien obedece, lo cual es bastante cierto, pero de una verdad difícil de hacer aceptar y que vuelve más delicado el funcionamiento de las sociedades.

Por consiguiente, el hecho de que comience la democracia por una revolución es algo completamente normal, pues saliendo de un régimen tradicionalista o monárquico, la revolución proviene de una ruptura con el orden tradicional de las sociedades.

Ahora bien, la ruptura implica la violencia, y la violencia difícilmente puede coexistir con la introducción de los procedimientos electorales. En esta perspectiva, la democracia sería el apaciguamiento o el enfriamiento, si se puede decir así, del ardor revolucionario. Se empieza por hacer una revolución para romper con la monarquía y con la tradición y, al final de un período más o menos largo, una vez borrado el prejuicio monárquico o de legitimidad monárquica en el espíritu de los hombres, una vez introducida la legitimidad democrática, el procedimiento de la competencia pacífica por el ejercicio del poder puede establecerse progresivamente.

Pienso en los libros de Guglielmo Ferrero y sus teorías de la legitimidad. Para Ferrero, han existido dos Revoluciones Francesas. Una es equivalente a la difusión de un sistema más acabado de representación, de la participación de nuevas

fuerzas sociales en el ejercicio del poder: una revolución constructiva, positiva, que trae a la vez representatividad y libertades. Después, dice Ferrero, ha habido una revolución negativa: el hundimiento de una legitimidad antigua, monárquica, que ha dejado un vacío, el vacío ha creado el miedo, y éste ha dado paso al terror, ¡de ahí las atrocidades de la Revolución! Naturalmente, uno puede distinguir esas dos formas de revolución. Lo embrollado es que para introducir verdaderamente lo que Ferrero llama la «revolución positiva», es dudoso que se pueda evitar por completo lo que él denomina «revolución negativa». Dicho de otra manera: para dar fuerza a la representación y a las libertades, es preciso reducir el principio mismo de la antigua legitimidad según la cual el monarca ostenta el poder absoluto. Para introducir la revolución que Ferrero llama «positiva», es difícil evitar el choque revolucionario, el hundimiento de la antigua legitimidad.

Se podría decir, en este sentido, que las tres grandes democracias occidentales —Inglaterra, Francia, Estados Unidos— han comenzado a partir de revoluciones, es decir, que han tenido como origen una revolución, y que han hecho el culto de esta revolución, a pesar de lo que se ha llamado los «horrores» que las acompañaban. Ha habido el culto de la revolución, de la guerra de liberación americana. Asimismo, un determinado culto de la revolución en Inglaterra, aunque, a diferencia de lo sucedido en Francia, no se haya conservado un buen recuerdo del jacobino Cromwell, que llevó la revolución hasta el final y ejerció el poder de manera despótica. En Francia, a partir de la III República, se ha repetido que la Revolución era «un bloque», expresión manifiestamente absurda.

*

Entonces podemos aseverar la fórmula «de la revolución a la democracia», en la medida en que la democracia reclama, por lo general, a la revolución como a un ancestro. *¿Habría que decir ahora, en sentido contrario, «de la democracia a la revolución»?* ¿Es que el sistema de competencia pacífica por el ejercicio del poder, que denominamos democracia, lleva en su interior atributos que conducen de nuevo a la revolución?

Primer aspecto: para que la democracia no degenere en revolución, hay una condición extremadamente difícil de cumplir que es asegurar el respeto de la legalidad, o aún más, el respeto, por todos aquellos que pretenden el poder, del carácter pacífico de la lucha.

Ahora bien, esto es aún, desde el punto de vista histórico, algo anormal. En el fondo, lo que hay que explicar no es la existencia, en ciertas democracias, de golpes de Estado militares: lo que sí hay que explicar es por qué no se dan en cualquier parte. Cuando se está ante un régimen que dice: «Yo establezco las reglas por las cuales se llega al poder y vosotros debéis respetarlas, ya que son reglas electorales estrictamente pacíficas», vemos, pues, que hay una categoría de hombres incapaces de respetar las reglas del juego: son los detentores de las fuerzas armadas. Se ha producido un buen número de golpes militares, lo cual es una prueba de que son tentadores como solución en varios países. No obstante, si tenemos en cuenta a los grandes países de Occidente, constatamos que han conseguido eliminar casi por completo la eventualidad de los golpes militares: en Inglaterra, gracias al mal recuerdo dejado por Cromwell, apenas los hay desde hace varios siglos; en Estados Unidos no se plantea el problema; en Francia sólo se puede hablar del caso de

Napoleón III, y ni siquiera podemos considerarlo como un golpe militar en estado puro, ya que Napoleón no era un militar sino presidente de la República: se trata, más que de un golpe de Estado militar, de un golpe de Estado dirigido por un civil con el apoyo del ejército. De hecho, los golpes de Estado han sido frecuentes sobre todo en América del Sur y, en la actualidad, están de moda en los países del Oriente Próximo.

Es probable que la causa fundamental del fenómeno sea la progresiva paralización de los regímenes fundados en los procedimientos electorales, cuando estos son manipulados por los privilegiados —los privilegiados llamados «no progresistas» en el estilo actual—, o también cuando los grandes propietarios de tierras se sirven de la forma democrática para establecer un régimen estrictamente conservador. Entonces el ejército puede desempeñar un papel político, por dos o tres razones que parecen fundamentales.

En primer lugar: cuando el ejército está unido y su jefe es popular, tiene grandes posibilidades de tomar el poder. En segundo lugar: los oficiales, en estos países, a menudo son reclutados entre las clases menos privilegiadas; por ejemplo, los oficiales de los países del Oriente Próximo provienen con frecuencia de la pequeña burguesía de las ciudades o de los campos y, como consecuencia, comparten las aspiraciones sociales de las clases no privilegiadas. Por último: los oficiales suelen contar con una formación intelectual y experimentan, por consiguiente, cierto desprecio por una sociedad menos satisfactoria que la mayor parte de las sociedades existentes.

Si tenemos en cuenta el conjunto de estos fenómenos, es comprensible que en los países que hemos caracterizado brevemente el golpe de Estado sea a la vez un correctivo y un

obstáculo para el funcionamiento de la democracia: un correctivo en el sentido de que puede ser un factor de transformación social cuando las formas democráticas se manipulan en dirección de los intereses conservadores; y un obstáculo, cuando la esencia de la democracia es violada, cuando el voto está respaldado por la intervención de los cañones y los tanques.

El segundo aspecto del problema es el siguiente: incluso en los países donde el golpe de Estado está excluido, o al menos donde no sea posible o verosímil, el juego de la democracia puede llevar a la tentación de las virtualidades revolucionarias, por varias razones. Las virtualidades revolucionarias tienen lugar cuando hay, en un país, un número importante de gente descontenta del régimen, que tiene la impresión, además, de que no puede esperar absolutamente nada del sistema electoral.

Así veremos, en la mayor parte de las democracias occidentales, tres grupos de hombres susceptibles de sentir hostilidad hacia el sistema electoral: los contrarrevolucionarios, esto es, los representantes de los grupos tradicionales que han sido aislados a partir de la introducción de la democracia; los revolucionarios de derecha, que reclaman el restablecimiento de un régimen fuerte para devolver al Estado la capacidad de actuar; y los revolucionarios de izquierda, que declaran que el formalismo democrático deja intacta la desigualdad social, manteniendo al margen de la comunidad a las clases no privilegiadas, y que sólo una revolución violenta puede poner fin a la injusticia existente.

La democracia, incluso estabilizada en un país, siempre conlleva virtualidades revolucionarias, y estas potencialidades se transforman en probabilidades cuando se cumplen determinadas condiciones de orden social o espiritual.

Las condiciones de orden social: es necesario que existan masas numerosas con la impresión de ser tratadas injustamente por el sistema. Es necesario, también, que el sistema dé la impresión de ser incapaz de resolver los problemas. Por otra parte, hay condiciones de orden espiritual o político que dependen ampliamente del respeto o no del procedimiento electoral como tal. Y dependen, también, de algo difícil de definir, que es el espíritu revolucionario.

El espíritu revolucionario es la mentalidad del optimismo. Los verdaderos revolucionarios son aquellos que piensan que la mayor parte de las sociedades existentes pueden ser curadas. No digo de ningún modo que tengan razón al creer en eso: digo, en tanto que observador, que el escepticismo es un factor de conservación. Las democracias escépticas están menos amenazadas por la revolución que las democracias donde todavía imperan los creyentes. Las democracias donde la mayoría de los hombres dicen: «Las cosas no cambian aunque cambie la gente en el poder» —palabras que se oyen a menudo en Francia—, son democracias cuyo escepticismo político las inmuniza contra la revolución. No obstante, añado esta reserva: lo anterior es verdadero hasta el momento en que el escepticismo de un gran número va tan lejos que basta una pequeña minoría fanática para sacudir a la gran mayoría incrédula. En política no hay jamás proposición verdadera que no conlleve, en el acto, un correctivo.

Una de las condiciones para que el sistema del procedimiento electoral sea barrido por la revolución es, evidentemente, la existencia de creyentes. Cuando hay fanáticos, no les queda más remedio que ser irritados por la democracia o, al menos, por la mayoría de las democracias, pues éstas manifiestan sus defectos y disimulan sus virtudes. Las virtudes

de la democracia son, ante todo, negativas, porque las democracias tienen la virtud de proteger de las locuras proverbiales de otros regímenes. Como en las democracias no se ven las locuras de otros regímenes, sus virtudes son poco visibles, mientras que sus defectos son manifiestos. Sólo basta hojear los diarios cada mañana: la lentitud con la cual procede incluso una democracia que funciona bien, el tiempo que es necesario para obtener una reforma sobre la cual todos están de acuerdo y la imposibilidad de cambiar los fenómenos que todos catalogan como perjudiciales, son factores realmente exasperantes.

Lo cierto es que si el espíritu revolucionario ha sido fuerte en muchos países de Occidente, no es seguro que hoy ocurra lo mismo. Concluiré entonces sobre el presente aspecto diciendo que las democracias tienen su origen en la revolución, y que permanecen eternamente amenazadas por ésta; lo cual no quiere decir del todo que conduzcan, inexorablemente, a la revolución, sino que la esencia de la democracia es el equilibrio inestable entre fuerzas contrarias. El ideal de la democracia debe ser sólo el equilibrio, lo cual se parece en algo a un ideal de escéptico, pues tal vez sea un ideal de sabiduría, pero no un ideal de bien absoluto. El ideal de la democracia es que las diversas fuerzas en juego establezcan una suerte de equilibrio, que los diversos intereses acuerden compromisos y que las cosas evolucionen lentamente, manteniendo al margen las formas históricas superadas; pero todo esto sin exceso de violencia o de impaciencia.

*

Quisiera ahora decir unas palabras sobre *la oposición entre democracia y revolución, considerando aquélla como la opo-*

sición de dos filosofías, una optimista y otra pesimista, aunque ambas expresiones sean exageradas.

La democracia, como la he definido aquí, se justifica mejor por una filosofía relativamente pesimista de la política que por una filosofía optimista. Entiendo por lo anterior que el sistema de competencia pacífica, tal como funciona, tiene sobre todo un mérito, una virtud, que es la de limitar los poderes. Ahora bien: la idea de limitar los poderes es fundada normalmente sobre la imperfección de la naturaleza humana, a través de una proposición sencilla: es peligroso dar a ciertos hombres demasiado poder, pues este género de hombres suele abusar de los poderes. Como ha expresado un célebre autor inglés: «el poder corrompe siempre y el poder absoluto corrompe absolutamente». Creo que esta fórmula podría ser el exergo de un tratado sobre la democracia, al menos tal como yo la entiendo, esto es: fundada sobre la idea de que no es necesario pedir un régimen perfecto, pues si se quiere tener un régimen perfecto, es preciso dar a los hombres un poder absoluto para realizarlo, y es muy probable que una vez investidos de un poder absoluto, esos hombres no realizarán un régimen perfecto sino un régimen sensiblemente peor que los regímenes imperfectos que conocemos.

La democracia —sistema de equilibrio de poderes— no parte necesariamente de la idea de que los hombres son malos (ni por otra parte buenos): estas fórmulas radicales no tienen mucho sentido. Parte de la idea de que no es necesario tener mucha confianza en los hombres en el poder, que es necesario desconfiar de aquellos que lo ocupan y que no es necesario colocar, a dichos hombres, en situaciones tentadoras. Aquí podemos encontrar algo de la filosofía de Alain. La filosofía de la democracia es una filosofía de la desconfianza,

de la sospecha, de la crítica, o lo que es igual, una filosofía del equilibrio.

¿Habría que concluir que los filósofos de la democracia siempre han sido pesimistas? Sería completamente falso afirmarlo, pues hemos conocido filósofos de la democracia optimistas. Las filosofías de la democracia de tendencia anglosajona, sobre todo en el sentido que acabo de indicar, eran filosofías con una buena cantidad de ingredientes pesimistas, al menos eran filosofías que no postulaban una confianza excesiva en los hombres. En compensación, han existido filosofías optimistas de la democracia. La cuestión es sencillamente saber si dichas filosofías optimistas, cuando han servido de principio de acción, han dado paso con preferencia a la revolución y no a la democracia.

Consideremos por ejemplo la filosofía que Rousseau expone en el *Contrato Social*. Para decirlo con sencillez: Rousseau pensaba que los hombres eran buenos por naturaleza, pero que habían sido corrompidos por la sociedad. Al menos, ésta es la interpretación corriente dada a sus libros. Cuando escribió el *Contrato Social,* aunque se abstuvo de dar algún consejo práctico acerca de lo que había que hacer en el reino de Francia, la tendencia general de su pensamiento fue subrayar la soberanía del pueblo como origen del poder, y decir que todos los poderes venían del «contrato social» sellado por los individuos entre sí como creadores de la sociedad; también pensaba que la voluntad general debía ser la fuente de la autoridad. Decía Rousseau —palabras sobre las que no se ponen de acuerdo sus intérpretes— que la voluntad general no puede errar. Pero en la interpretación vulgar, el principio del poder es la voluntad general, que no es la voluntad de la mayoría sino un principio superior que no se puede romper y, como consecuencia, tiene una autoridad absoluta.

Esta filosofía optimista ha sido sobre todo la doctrina de los revolucionarios del segundo período —en primer lugar la filosofía de los revolucionarios jacobinos—, más que la filosofía de los demócratas del primer período de la Revolución. El sistema intelectual de los verdaderos revolucionarios está fundado en dos ideas: la pureza y la elección. Un verdadero partido revolucionario es, o cree ser, un partido puro, que busca realizar una sociedad pura y que, por otra parte, de alguna manera se cree elegido para cumplir esa tarea humana o histórica (poco importa el adjetivo). La filosofía de Rousseau se presta admirablemente a esta interpretación basada en la pureza y la elección. Rousseau sugiere, en efecto, la idea de que si dejamos de lado los prejuicios acumulados por el tiempo, si se borran los despotismos, podrá crearse una sociedad auténticamente pura y buena. Ahora bien, a partir del momento en que interviene la idea de elección (en el sentido casi religioso y no en el sentido de procedimiento electoral), interviene también la lógica del pensamiento revolucionario: la constitución de un grupo de hombres encargado de cumplir una misión histórica.

Las tres grandes sectas revolucionarias de Occidente —los puritanos, los jacobinos y los bolcheviques— cuentan, en este sentido, con similitudes sorprendentes. En los puritanos la elección tenía un sentido religioso. Partiendo de la idea vindicadora de la libertad religiosa contra la opresión del poder, se deslizaron muy rápidamente hacia la creencia de que, al ser los elegidos de Dios, podían imponer su concepción de la religión a los otros. Los jacobinos se creían los elegidos del pueblo, o de la Revolución, poco importa.

En cuanto a los bolcheviques, se veían como los elegidos de la Historia. En los tres casos, la llegada al poder marca el paroxismo revolucionario y el sistema de pensamiento opti-

mista se inicia con la afirmación de que sus sectas son la encarnación de la libertad contra la opresión. Y ya que ellos son la encarnación de la libertad, pueden crear las condiciones para ella y, en consecuencia, forzar a los otros a ser libres. A la vez, consideran que tales o cuales instituciones particulares son el origen de todo el mal y concentran sus ataques contra las causas de este mal que, algún día, dará paso a una buena sociedad. Sin embargo, como una vez amputadas las malas instituciones las cosas tampoco marchan bien, no hay ninguna razón, entonces, para que el proceso revolucionario no continúe indefinidamente.

Desde tal perspectiva pudiéramos decir que uno de los orígenes posibles de lo que hoy se llama totalitarismo es precisamente la filosofía optimista revolucionaria. Sea cual fuere el partido que la ha encarnado, una filosofía de ese tipo sugiere una visión maniquea del mundo —el Bien y el Mal—, la convicción de que una vez eliminado un mal determinado —el despotismo, los prejuicios, la Iglesia, el capitalismo y lo que se quiera— el mundo será bueno. Por otra parte, el Bien se encarna en un pequeño grupo encargado de llevarlo a cabo, y el optimismo ilimitado, según este punto de vista, nunca será contradictorio con la violencia ni con la acentuación de los males de la sociedad existente.

Los revolucionarios optimistas o mesiánicos son gentes que creen en la posibilidad de construir una sociedad buena, y que lo malo de la sociedad es imputable a determinadas instituciones particulares que basta con suprimir para alcanzar el objetivo. Los jacobinos no tenían una idea tan precisa de lo que era el origen del mal. Eran optimistas, pues creían en un cierto orden natural e imaginaban muy fácilmente que luego de eliminar la monarquía, el despotismo y la aristocracia, las cosas se arreglarían por sí mismas. Ellos

no habían reflexionado lo suficiente acerca de las desigualdades económicas, pero, muy rápido, descubrieron que en el orden económico había que eliminar un cierto número de males. De esta manera, los bolcheviques nunca serían característicos de Rusia, de Oriente o de algo parecido: en realidad, históricamente, son sin duda alguna los herederos de Jean-Jacques Rousseau, los últimos descendientes del optimismo revolucionario occidental. Y si los occidentales, hoy en día, tienen un miedo horrible de sus descendientes, es tal vez porque han perdido el optimismo y porque piensan que es imposible ser tan optimistas como lo eran sus abuelos hace siglo y medio.

Democracia y revolución: este pequeño juego entre las dos palabras nos ha mostrado la antítesis de dos filosofías. Pero no conviene tomar dicha antítesis en un sentido muy riguroso. Podemos encontrar a los demócratas occidentales junto a filósofos optimistas y, del lado de los demócratas orientales, a filósofos pesimistas. Es evidente que hay, en la doctrina bolchevique, elementos de pesimismo, es decir, la afirmación de que los hombres del mundo capitalista están corrompidos de tal manera que es necesario una cura radical para hacerlos dignos de la futura sociedad comunista. No olvidemos que en las democracias hay un elemento de optimismo. En las democracias occidentales, desde que tienen lugar los procedimientos electorales, desde que se deja actuar libremente a los hombres, conviene un mínimo de optimismo: dejados a su suerte, no se conducirán como locos; es más, cuando tengan el derecho de discutir, lo harán de manera razonable. No es seguro que tal optimismo sobre la forma como funcionan los mecanismos democráticos esté lo suficientemente difundido en el mundo occidental. Debería estarlo, ya que es un elemento necesario del sistema.

En otros términos: la filosofía ideal de las democracias de Occidente radica en la desconfianza hacia los hombres que ejercen el poder, la idea de que es preciso no darles una autoridad ilimitada. Pero también comporta una cierta confianza en el (como dicen los americanos) *common man,* ya que los hombres, cuando tengan el derecho de discutir y de votar, lo harán razonablemente. En el momento en que falta este elemento mínimo de optimismo, nos enfrentamos a la versión maquiaveliana de la democracia, según la cual dicho sistema es malo, aunque menos malo que los otros regímenes posibles: justificación de la democracia probablemente tolerable en un aula, pero detestable si se trata de legitimar a un régimen mostrando que los otros son peores. Lo mínimo a ofrecer a los hombres es la convicción de que el régimen, en sí mismo, es bastante bueno.

*

Ahora que hemos contrapuesto ambos términos —«democracia» y «revolución»—, desde los puntos de vista histórico, ideológico y filosófico, una última cuestión se plantea: *¿puede permanecer una sociedad indefinidamente revolucionaria?*

La cuestión podría formularse más o menos así: ¿la sociedad soviética está destinada inexorablemente a convertirse en democrática? ¿Los estalinistas serán más fáciles de tratar? Es más: la democracia, es decir, la aceptación del diálogo y de los procedimientos electorales, ¿es la aceptación inevitable, la consecuencia última, fatal, de un movimiento revolucionario, sea el que fuere, en el mundo occidental? También: ¿es posible que una sociedad, en tanto que sociedad, rechace el derecho a existir de los diferentes grupos? ¿Que rechace por esen-

cia el diálogo sobre los principios y, por lo tanto, mantenga esta exigencia de ortodoxia, esta pretensión de la elección histórica o metafísica por tiempo indefinido?

El problema es mucho más complejo de resolver de lo que se cree, pues si tomamos el ejemplo de Gran Bretaña, de Estados Unidos o de Francia, es cierto que el paroxismo revolucionario sólo ha sido una fase transitoria y que el retorno a la normalidad ha estado marcado, a la vez, por la introducción progresiva de los procedimientos electorales, que postulan el derecho a la libre expresión de los grupos y las ideas. Sin embargo, después de todo, muchas sociedades en el pasado no contaban con el derecho al diálogo sobre las cuestiones fundamentales.

En efecto, el derecho a dialogar sobre la esencia misma de la sociedad o sobre el destino del hombre en la tierra, sobre el principio metafísico y político del Estado, no es algo evidente. Puede parecer claro que la revolución debe conducir a la democracia en tanto permanezcamos en el contexto de las sociedades occidentales modernas, donde democracia y revolución se oponen simultáneamente al régimen tradicionalista. Pero esta perspectiva no es tan evidente como se pudiera pensar, pues tal vez lleguemos, a partir de una revolución, a la reconstitución de un régimen anterior a la Revolución Francesa y al mundo político moderno, es decir, a la reconstitución de un régimen imperial, donde poder temporal y poder espiritual se confundan nuevamente y donde el poder temporal se vea justificado, otra vez, por una religión.

Retomo entonces mi punto de partida: democracia y revolución nos parecen de la misma naturaleza porque son dos formas de la familia de la política moderna, dos formas de la negación del sistema tradicionalista. La gran pregunta planteada a propósito de un régimen como el bolchevique, es la

siguiente: que después de todo, al llegar el bolchevismo a la meta del movimiento revolucionario occidental, ¿no ha franqueado ya la etapa siguiente donde él constituye la justificación ideológica y religiosa del poder temporal? He aquí, más o menos, la cuestión que quiero plantear y a la cual no daré respuesta definitiva porque, en realidad, no tengo ninguna conclusión al respecto. Es un problema que sobrepasa, ampliamente, la posibilidad de la certeza; sobre este tema, sólo podrán hacerse comentarios generales.

He subrayado, a propósito de la sociedad soviética, que indiscutiblemente se ha establecido un nuevo orden social y una nueva jerarquía, así como la aceptación de esta jerarquía, e incluso la tendencia de dicho orden jerárquico a estabilizarse en el sentido de que los privilegiados transfieren una parte de sus privilegios a los hijos. Por otro lado, es también cierto que subsisten, en la sociedad soviética, fenómenos con la apariencia de pertenecer a algo que se podría denominar «revolución permanente». La sociedad rusa atraviesa, en efecto, una fase de acumulación primitiva comparable a la de la primera mitad del siglo XIX en Europa Occidental. Por consiguiente, cuando determinadas privaciones son consideradas como inevitables, es necesario, para justificarlas, una ideología. Por otra parte, el grupo que ha tomado y salvaguardado el poder en Rusia es un grupo revolucionario. Este grupo tiene una concepción histórica en virtud de la cual la buena sociedad no es la creación artificial de algunos hombres, sino el resultado de un largo proceso histórico que conduce, a la vez, a la acumulación de los medios de producción y a la transformación de los hombres corrompidos por el capitalismo. Las esperanzas de los revolucionarios bolcheviques tenían un carácter ilimitado: es normal que estas esperanzas no sean defraudadas en el momento, incluso si no son

realizadas de manera inmediata. Por último, las circunstancias han llevado a que el movimiento revolucionario ruso influya, de forma decisiva, en otros países: ha transferido sus instituciones a Asia y a una parte de Europa, de manera que, suponiendo incluso que el ardor revolucionario decline en Rusia, retomará fuerzas por el hecho de que se ha extendido a otras partes del mundo.

La filosofía bolchevique es una filosofía terriblemente optimista en el sentido de que pretende transformar, de manera simultánea, al hombre y a la naturaleza; y como esta doctrina se concede un tiempo ilimitado para que el optimismo sea confirmado, no hay razón para que nunca reniegue de sus esperanzas. Por consiguiente, jamás será contradictorio mantener el ardor o la violencia revolucionaria al mismo tiempo que la sociedad se estabiliza.

Sin embargo, dicho todo esto se deja intacta la verdadera cuestión, que es la siguiente: debido a la naturaleza de la sociedad creada por la revolución, una vez que ésta cese, ¿se llegará a la democracia? ¿O el estado normal de la sociedad revolucionaria soviética será un sistema imperial con la divinización del emperador, o un sistema parlamentario al estilo prosaico de los diputados? Naturalmente, planteo la pregunta bajo su forma más paradójica, excesiva, aunque lo que tengo en mente se traduce así de manera aproximada.

Los elementos de la respuesta son los siguientes: ¿Cuál es la estructura social que crea la revolución? Evidentemente, es una estructura social donde reina la confusión entre sociedad y Estado; donde el conjunto de las actividades que en las sociedades occidentales pertenecen a los grupos e individuos están, aquí, aseguradas por el Estado. ¿Una estructura de ese orden puede contentarse con un Estado neutro y con un Estado democrático? Un Estado democrático, en el sentido oc-

cidental de la palabra, es necesariamente neutro. Si el Estado democrático postulara una ideología en el sentido usual de la palabra, se opondría, entonces, a las ideologías de tal o cual partido. Para que la actividad de los partidos pueda desarrollarse normalmente, es preciso que el Estado sea neutro. ¿Un Estado que abarque la sociedad puede ser un Estado neutro? ¿Y puede contentarse con la neutralidad? Dejo planteada la cuestión.

Segundo aspecto: el Estado y la sociedad que nacen en la Rusia soviética entrañan el desarrollo de una inmensa burocracia económica, política e ideológica y, por otra parte, el poder considerable de los tecnócratas. ¿El poder de los burócratas y de los tecnócratas es a la larga comparable con la actividad de los partidos y con el ejercicio del poder por parte de los dirigentes de los partidos? Por último, un tercer problema, que es el problema esencial: creo, cada vez más, que el problema fundamental de todos los regímenes políticos, y añadiría, de todas las sociedades, es el problema que Augusto Comte describió admirablemente: el problema de la relación entre poder temporal y poder espiritual. Una sociedad supone siempre una dosis de violencia ejercida sobre los individuos, así como una dosis de convicción transmitida a éstos. No se puede gobernar a los hombres si no es, por una parte, convenciéndolos de que el orden existente es bueno, el único posible, y que es necesario aceptarlo; y, por otra parte, dejando actuar la fuerza como contrapunto de la convicción.

A través de la historia la forma natural según la que se ha ejercido la convicción ha sido el poder espiritual, pues *lo que determina la actitud que el hombre toma en la vida, en la sociedad y en la política es, en última instancia, la idea que el hombre se hace de su destino.* La relación más corriente entre el poder temporal y el poder espiritual ha sido una suerte de

lazo o de soporte recíproco. El fenómeno sorprendente del mundo occidental es la separación de ambos poderes. El poder temporal y el espiritual han sido más distintos en el mundo occidental que en ninguna de las grandes sociedades conocidas. Lo que resulta extraordinario —al menos uno de los fenómenos más interesantes hoy en día— es la veleidad de querer restablecer la unidad de ambos poderes, lo cual, probablemente, se debe a causas profundas.

En las sociedades occidentales donde subsisten las religiones de salvación, éstas son distintas del poder temporal, aunque su acción, en el conjunto, es conservadora: las religiones de salvación indican a los hombres su destino y les incitan a aceptar los regímenes existentes, no a ser revolucionarios. Es cierto que hay algunos revolucionarios cristiano-progresistas; pero son fenómenos marginales que no desempeñan un papel importante. En la sociedad soviética sucede que la ideología suprema —que es la ideología política revolucionaria—reviste, a los que detentan el poder, de una suerte de valor sagrado. Claro que puede decirse que esto, simplemente, es un fenómeno de crisis revolucionaria. Después de todo, Robespierre también hubiera querido transfigurarse en el Gran Sacerdote de la religión de la Razón. Es posible que esto sea un fenómeno completamente secundario al cual adjudicamos demasiada importancia, un fenómeno comparable a la tentación de todos los jefes revolucionarios de transfigurarse y de imitar a los antiguos soberanos. Así, Cromwell, que nunca quiso aceptar el título de rey, se vio convertido cada vez más en rey por la presión de las circunstancias. Pudiera decirse que, de la misma manera, Stalin se ha visto transformado progresivamente en zar por la presión de las circunstancias, pues el régimen zarista ha desaparecido desde hace poco tiempo.

Es una interpretación posible, optimista, en la que sólo se trataría un fenómeno transitorio, sin alcance considerable. Pero hay otra interpretación posible, o al menos concebible: que a medida que las sociedades europeas industriales devienen cada vez más sociedades burocráticas y estatalizadas, hay una crisis fundamental de estas sociedades que se debe a que no se le puede pedir al Estado que lo haga todo, para luego decir que el Estado no es nada. La causa visible del daño en el mundo occidental es que el Estado se encarga cada vez más de un mayor número de funciones y que, por otro lado, la tendencia del juego político democrático es desvalorizar cada vez más al Estado. De lo cual resultan, necesariamente, ciertas contradicciones: que un Estado sea limitado, neutro y sin prestigio espiritual es posible; pero que un Estado ilimitado deba permanecer neutro y sin prestigio en ese punto es difícil.

Tal vez los bolcheviques han encontrado, en ese punto también, una solución que no era la que habían concebido por anticipado, pero que sería de alcance considerable: tal vez han encontrado, en la ideología política hoy de moda, un medio de dotar al poder temporal de una suerte de prestigio espiritual haciéndolo el ejecutor de la providencia histórica. En este sentido, el interés del fenómeno sería hacernos concebir una de las soluciones posibles a la contradicción entre el carácter casi ilimitado del Estado y su precariedad en cuanto a prestigio. Hay una manera de rehacer el prestigio del Estado: y es hacer de él un ejecutor de las altas y las bajas obras, de transferirle permanentemente la elección por la Historia, cosa que en el pasado fue, sencillamente, un fenómeno accidental del paroxismo revolucionario.

¿Qué quiero decir con esto? Nuevamente no sé en absoluto nada al respecto. Lo que podemos decir es que millones

de personas se sienten prestas a aceptar que el Estado conforme a sus preferencias cobre, de un golpe, una suerte de prestigio sagrado. Felizmente —o por desgracia—, todavía hay muchas fuerzas que resisten a esta confusión que, sin duda alguna, reforzaría el poder del Estado, pero que también, por otro lado, arruinaría aquello que llamamos libertades.

Conclusión

HISTORIA Y CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA

Quisiera, para terminar, presentar algunas consideraciones sobre la historia y la concepción de la historia.

He aludido ya a la oposición entre optimistas y pesimistas, preguntándome por la naturaleza de ambos. En realidad, si se parte de esta oposición y si procedemos a considerar las nociones de democracia y de revolución, el problema es diferente según concierna a la naturaleza humana o a la naturaleza de la historia.

Si analizamos la naturaleza de la historia, no hay más dudas: los revolucionarios son optimistas a plazo y pesimistas al contado; pero, al ser lo fundamental el último plazo, sin duda alguna son optimistas en la dimensión según la cual los revolucionarios actuales creen que la historia posee un sentido —siendo tomada, por otra parte, la palabra «sentido», en una doble acepción: para designar la dirección en la cual marcha el curso de la historia, y también para designar una significación humana que dicho curso tiende a realizar.

Lo que en la actualidad resulta esencial en las discriminaciones filosóficas sobre la política es realmente la concepción de la historia en tanto que significación. La idea de que la historia tiende a un fin, de que la historia posee un sentido, de que a través de la historia el hombre cumple con su

naturaleza o con su esencia o vocación, todas estas ideas no presentan ninguna evidencia clara y son ideas relativamente modernas. Se sabe que para los antiguos griegos tales ideas apenas hubieran sido inteligibles. Para ellos, la historia participaba de la imperfección de las cosas humanas y de las realidades sociales. Platón en la *República*, Aristóteles en la *Política* y Tucídides en la *Historia de la guerra del Peloponeso* explicaron los ciclos de los regímenes políticos. Pensaban, así, que un régimen democrático se transforma, degenera y da nacimiento a una tiranía. Pensaban, también, que una vez acabado un ciclo, otro comenzaba. Las ideas o el orden del cosmos eran para ellos el Bien y lo Inmutable. La noción de la historia humana encaminada a una sociedad que daría sentido a toda la aventura, y que entrañaría una forma de perfección, era una idea ajena a ellos.

La idea de que la historia tiene una significación constitutiva es claramente de origen cristiano: con la religión cristiana sobrevienen los temas fundamentales de la filosofía de la historia. Con el cristianismo ha habido un comienzo: Dios ha creado el mundo; en un determinado instante del tiempo Dios ha enviado a su hijo para salvar a los hombres, acontecimiento que abre un corte de la historia entre antes y después de la llegada de Cristo. Por último, hay un Fin de la Historia que será el retorno de Cristo o el Juicio Final, sea cual fuere la forma exacta bajo la que se ha concebido el fin. A la vez, la realidad, en tanto tal, es esencialmente histórica, pues empieza con un acto arbitrario de Dios y termina con un juicio. A partir de este esquema cristiano se han pergeñado las actuales filosofías de la historia.

El primer tema de la secularización aparece en el siglo XVIII con la noción de progreso. Es una filosofía que se estima como no cristiana y, en algunos de sus aspectos, como anti-

cristiana, pero que retiene el esquema de la historia cristiana en el sentido de que los hombres, a través del tiempo, progresan en cultura y sabiduría. La idea fundamental es que el progreso en el conocimiento comporta un progreso en el poder sobre la naturaleza, y que el progreso en el saber y en el poder culminará, en un lejano porvenir, con la realización de una sociedad fuerte y sabia.

Las filosofías de la historia hoy de moda —llamadas dialécticas— son una combinación de elementos de la filosofía del progreso y de filosofía cristiana. La idea es que el devenir dirigido a un fin absolutamente válido —o de otra manera, el curso de la historia abocado a la realización de la humanidad— no es comparable a una marcha progresiva, siempre en el mismo sentido. No hay acumulación constante de mejoras; pero sí de contradicciones y catástrofes. Hay contradicciones, pues la historia se hace a través de la lucha de los hombres entre sí y a través de la lucha de los hombres con la naturaleza. Hay catástrofes, pues los hombres no son sabios, sino apasionados. La historia se hace a través de las pasiones humanas y de las catástrofes humanas, pero, a final de cuentas, se llegará, también, a una realización absoluta de la vocación humana.

Esta idea de que el hombre marcha hacia un Bien absoluto a través de una serie de catástrofes es muy reveladora de lo que es el problema fundamental de cualquier filosofía de la historia. Si se observan las cosas sin prejuicios, podemos ver una cantidad innumerable de acciones humanas —unas sabias, otras irrazonables—, y nunca se sabe cual es el resultado último de una acción —sea sabia o irrazonable—. Nunca es seguro que una acción considerada actualmente como sabia no aparezca, diez años después, como una acción irracional a los ojos de algunos observadores, y que, en respues-

ta, una acción calificada de irracional no aparezca finalmente como muy sabia. Nada fue en apariencia más irracional que la guerra de Hitler, y nada ha sido más racional a los ojos de los comunistas, que han encontrado que la guerra podía servir a la expansión del sovietismo en el Este de Europa. Nada fue más sabio, en apariencia, que evitar el riesgo de la guerra en 1938: nada ha parecido más irrazonable cuando la guerra estalló un año después. La historia humana está hecha, indefinidamente, de acciones explicables en particular, pero su resultado final se muestra sin relación alguna con los hombres, sea de manera individual o colectiva. Resulta poco satisfactorio para el espíritu asegurar que los hombres han deseado el caos de la historia humana. Resulta poco satisfactorio decir, luego, que los hombres, individual o colectivamente —tanto los sabios como los locos—, han creado ese caos que presenciamos continuamente en la historia. Desde el momento en que se quiere encontrar una significación o una dimensión real a la historia, hay que imaginar que el caos de las acciones humanas es algo que no ha sido querido por nadie, pero cuyo resultado final, en tanto que resultado, es razonable. Es lo que Hegel llamó la «astucia de la Razón». La fórmula filosófica o mitológica de esta idea es muy sencilla: cada acción humana en particular está determinada por las pasiones, y si vemos las cosas en detalle, estamos frente a un caos; pero este caos en movimiento hace surgir, de sí mismo, por un proceso que se conoce mal, algo que finalmente es razonable y que pudo haber sido deseado por una razón superior a la razón individual.

Los temas esenciales del mencionado proceso son, repito, en primer lugar la lucha del hombre con la naturaleza, o sea, el esfuerzo del hombre por dominar las fuerzas naturales y explotarlas según sus fines. También consiste en la lucha de

los hombres entre ellos, de los grupos humanos entre sí, lucha que, según esta concepción, es función de la lucha de los hombres con la naturaleza: una manera complicada de afirmar que la pobreza fundamental de las sociedades humanas es la causa primera de la rivalidad de los grupos sociales, de la desigualdad de las clases y, como consecuencia, de las batallas humanas.

Tales luchas, según la concepción optimista de la historia, llevarán finalmente a la reconciliación de los hombres con la naturaleza y entre ellos. Es un optimismo acerca de la historia y no acerca del hombre, pues no se llegará finalmente a algo racional porque los hombres sean razonables: es a través de las pasiones humanas que nacerá el orden racional de la coexistencia humana.

Para que de estas pasiones, luchas y rivalidades nazca el orden racional de la sociedad, sólo hacen falta un cierto número de factores, y la concepción de moda, hegeliana, marxista, supone determinados hechos que voy a recordar rápidamente.

Esto supone, primero, el dominio del hombre sobre la naturaleza. Supone el agravamiento progresivo de las contradicciones económicas y sociales en el interior del mundo capitalista, lo que llevaría a una revolución de tipo único, nuevo, hecha por la inmensa mayoría y no por una minoría. Supone, también, la desaparición progresiva del Estado después de la revolución, esto es: que el poder político sea esencialmente función de las rivalidades económicas y que, por consiguiente, el poder político pueda desaparecer con la desaparición de esas rivalidades económicas.

Todas estas ideas son, en el orden racional, ideas falsas, y no hay dificultad en ver su falsedad. Lo haré muy rápido, pues es bastante claro y fácil demostrar que no son ciertas.

El dominio de la naturaleza por la humanidad es una noción cierta, si por tal se entiende que el hombre llega a manejar cada vez más las fuerzas naturales o, para emplear otra expresión, que la productividad del trabajo aumenta en las sociedades actuales, sobre todo en las sociedades occidentales. En este sentido, la victoria progresiva del hombre sobre la naturaleza puede ser considerada como una fórmula un poco grandiosa para explicar algo muy simple. Sólo que hay una diferencia enorme entre esta victoria progresiva y la victoria total, o, para emplear el lenguaje usado recientemente, hay una diferencia enorme entre la fase del socialismo «a cada uno según su trabajo» y la fase del comunismo «a cada uno según sus necesidades», que supondría un régimen de abundancia absoluta y la supresión del problema de la producción.

Naturalmente la creencia según la cual el problema de la producción y de la distribución de las riquezas sería resuelto es una de las formas de mitología más absurdas. Basta con abrir los ojos y mirar las estadísticas más banales para ver que, incluso en las sociedades occidentales, si hay un aumento de bienes disponibles *per capita*, no hay ninguna razón para que a medida que crezca la productividad del trabajo disminuyan las tasas de nacimiento. No hay razón, *a priori*, para que haya una autorregulación de los nacimientos favorable a la abundancia. Basta con observar lo que sucede en Asia para ver que hay un aumento de bocas para alimentar a pesar del crecimiento de la productividad y que, en ciertos ámbitos, no hay enriquecimiento progresivo de las sociedades, pues la población aumenta demasiado por el ritmo de progreso de la técnica.

Además, incluso si llegáramos a suponer esta regulación de la población, todo el mundo sabe, o debería saber, que a medida que aumenta la productividad del trabajo aumentan

las necesidades y aumentan, también, las servidumbres de la sociedad industrial. Las ganancias de la productividad que se constatan en tal o cual fábrica son pagadas por los servicios —administrativos, bancarios y otros— desmesuradamente incrementados, de manera que el progreso de la riqueza es real, pero no en un orden de tal magnitud que nos aproxime —al menos de forma que se pueda juzgar— a un sistema de abundancia absoluta.

Recientemente han dicho, en Moscú, que estaban a punto de salir del socialismo para entrar en el comunismo. Basta con observar las estadísticas oficiales de la Unión Soviética para ver que la cantidad de alimento disponible ha aumentado desde 1913 más lentamente respecto a la población, y esto, lo repito, a partir de las estadísticas oficiales. Por consiguiente, la cantidad de alimentos a disposición de la población rusa, en el mejor de los casos —adoptando la interpretación más favorable—, habría aumentado a un máximo del 10 al 15 % desde 1913. Que se aproxime el momento en que se podrá dar a todos según sus deseos sin tener en cuenta el problema de la producción, cae fuera de una visión racional. La abundancia, que era una de las condiciones de la solución del conflicto de los hombres entre ellos y del conflicto de los hombres con la naturaleza, no es visible en el porvenir más cercano.

Por otra parte el esquema racional de la historia, las transformaciones que debían conducir a la revolución final, consistía en el desarrollo de las fuerzas de producción, que debían entrar en conflicto con las relaciones de producción. De esta manera, debía existir una simplificación progresiva de las relaciones sociales, un empobrecimiento de los proletarios, y este conflicto entre las fuerzas y las relaciones de producción, entre minoría privilegiada y mayoría empobre-

cida, debía crear las condiciones favorables para la revolución final.

Las cosas han sucedido de muy distinta manera: mejor o peor, ya es otra cuestión. No ha habido empobrecimiento en las sociedades occidentales, sino más bien elevación del nivel de vida de las clases no privilegiadas. No ha habido simplificación, sino complicación de las relaciones sociales. Ha habido, en resumen, en el interior de las sociedades capitalistas toda una serie de fenómenos que no responden exactamente a la visión, a la vez catastrófica y optimista, de dicha filosofía histórica.

Además las clases proletarias debían crear una clase revolucionaria de un tipo completamente particular. Una clase que debía realizar una revolución, pero no como la burguesía, no como una minoría que recibiera de la situación los beneficios de una clase privilegiada: la clase revolucionaria debía ser una clase que abrazara a la inmensa mayoría de la sociedad y que hiciera una revolución sin precedentes.

Ahora bien: se sabe hoy, al menos para el futuro más inmediato, qué género de revolución proletaria se puede hacer. Al respecto, contamos con dos versiones fundamentales: la versión revolucionaria de tipo comunista y la versión reformista de tipo inglés, o de tipo escandinavo, si se quiere. Se conocen modalidades diversas de la versión revolucionaria o de la versión reformista, mas no se sabe nada de otros tipos de revolución, y ninguno de ellos causa desconcierto en el observador. Se puede ser partidario o no, pero los dos tipos de revolución no representan nada nuevo en el curso de los asuntos humanos. O bien consiste en una revolución hecha en nombre de una clase no privilegiada por una minoría que toma el poder; o bien en una revolución realizada por una organización parcialmente pacífica de la clase no privilegia-

da, que lleva al poder por un proceso democrático a un grupo de hombres que, en parte, provienen de los medios más desplazados, mientras que los primeros provienen de las clases pudientes, pero ocupan, sin embargo, la dirección de los grupos sin privilegios. No obstante, en la revolución proletaria (no se trata de saber lo que ella aporta de bien o de mal, de preferible o de no preferible), nada permite anticipar alguna cosa que marcaría una ruptura en el orden de los asuntos humanos o, como diría Marx, el fin de la Prehistoria o el comienzo de la Historia.

Por último —y es el cuarto tema—, para que la revolución de tipo proletario pueda marcar una ruptura en el curso de las cosas humanas, no sólo sería necesario que fuera acompañada de un régimen de abundancia, que fuera realizada por una clase revolucionaria sin precedentes: sería necesario, también, que una vez cumplida la revolución, y luego de un tiempo de dictadura del proletariado, el poder político se disolviera por sí mismo, que el Estado tendiera a desaparecer.

Sé perfectamente que se puede afirmar —y con buenas razones— que la desaparición progresiva del Estado sólo ocurrirá después de la victoria mundial de la revolución, lo cual, evidentemente, prolonga la fase apocalíptica de las revoluciones y las guerras. Pero supongamos que triunfa el régimen llamado revolucionario; supongamos, también, que no exista ninguna conspiración capitalista alrededor del régimen socialista. ¿Hay entonces alguna posibilidad, realmente, de que el poder político desaparezca con las rivalidades económicas? Todos saben (basta con abrir los ojos para verlo) que el poder político —o lo que es lo mismo, el hecho de que toda comunidad conlleve la dirección de un estado mayor— no puede desaparecer, sea cual fuere la organización de la economía. Al contrario: en un sistema de economía pla-

nificada es muy importante que las decisiones relativas al Plan sean tomadas en algún lugar, y no es concebible que las decisiones fundamentales de una sociedad sean acordadas por todos. En otros términos: la desigualdad de poder, o de influencia, o de capacidad de decisión entre los hombres, no es susceptible de desaparecer con las rivalidades económicas. Esa desigualdad está ligada a la esencia de la vida social, de la coexistencia humana, y es pura mitología imaginar que el Estado, como tal, pueda desaparecer. A menos, desde luego, que la humanidad —por razones que se nos escapan— se transforme de forma fundamental, esto es, a menos que los hombres se conviertan en sabios por sí mismos, despojados de todo egoísmo, siendo posible la coexistencia entre un gran número de personas con la disolución parcial —o dispersión— de la autoridad. Sin embargo, mientras no exista esta transformación radical de la naturaleza humana, es imposible que el poder político se debilite a raíz de la revolución, ocurriendo, desde luego, que las modalidades de poder son numerosas, y que pueden haber modalidades más o menos concentradas o dispersas, poderes más o menos opresivos o liberales.

La concepción optimista de la historia marxista es una doctrina bastante extraña. Puede incluso discutirse bajo la forma clásica en que se presenta como profecía original, pero esto no tiene ninguna importancia para el destino del marxismo, del estalinismo y de las sociedades occidentales u orientales. No tiene ninguna importancia saber si el optimismo profético reposa en ideas falsas o verdaderas, pues —me excuso por la comparación— los términos exactos de la profecía de Cristo escapan a todos los historiadores positivistas. Saber qué eran exactamente los temas del mensaje cristiano proveniente de la persona de Cristo es una cuestión impor-

tante para el creyente, pero para el historiador positivista es una cuestión que no conlleva respuesta. Los temas exactos del profetismo original, tal como lo pensaba Marx hace un siglo, apenas tienen importancia hoy para la realidad. En el interior del sistema marxista hay en efecto dos salidas muy gratificantes para el espíritu, y, por otra parte, han sucedido entretanto una serie de fenómenos que crean el equivalente de lo que Marx había considerado como influencias en las condiciones favorables para la revolución.

Acabo de decir que existen dos razones que producen gran satisfacción. El primer método responde a cualquier forma de profecía religiosa, que consiste en enviar, al porvenir, la realización de las profecías. Después de todo, ya que estamos en una filosofía de la historia, no hay ninguna razón para que la fase de la dictadura del proletariado no dure más de treinta años, y es ridículo aseverar que podremos juzgar los resultados de la dictadura al final de esos treinta años. Tal vez podrá ser posible si se admite un análisis positivista de lo que es el hombre y la sociedad, pero tales metodologías positivistas para el estudio de las sociedades son completamente menospreciadas por una concepción religiosa de la política. Si nos situamos en el contexto de una filosofía política histórica o de profetismo histórico, no hay ninguna dificultad en decir (lo cual es muy placentero para el espíritu): «¿Por qué desean ustedes una evaluación de la situación al final de treinta y cinco o cuarenta años? ¡Todavía estamos en plena fase inicial del desarrollo de la sociedad socialista, no hemos salido por completo de la dictadura del proletariado!».

Por otro lado, es del todo ridículo exigir el debilitamiento del Estado mientras aún perviva un mundo capitalista que ha jurado la muerte del socialismo, Stalin tiene razón sobre este aspecto. «Resulta absurdo por completo que ustedes

reclamen el debilitamiento del Estado. Todavía hay leyes económicas en el régimen socialista: se puede dar a la gente sólo lo que se produce. Por consiguiente, ustedes no pueden exigir tanto», argumento pletórico de sentido. Pero entonces, ¿qué hay de la realización del profetismo? Siempre habrá tiempo. Cuando dependemos de las profecías históricas, y cuando tenemos los siglos por delante, por supuesto que las cosas no han hecho más que empezar. A partir del momento en que habitamos en una filosofía de la historia, ¿para qué querríamos que la historia concluyese más bien en el siglo xx que en el xxii? Creo, en efecto, que el razonamiento ofrece amplios dividendos emocionales.

Merleau-Ponty escribió recientemente que era necesario, ahora, decidir el problema de saber si la historia entraña o no un sentido. Sin embargo, ¿por qué quiere él que el problema del sentido de la historia sea resuelto por nuestra generación? Han existido muchas antes y existirán muchas después. Desde el momento en que estamos en el contexto de una filosofía de la historia, la pretensión de juzgar desde ahora los resultados del socialismo es poco pertinente e irrisoria, y debe ser rechazada como fundamento. Hablo en serio: ¿por qué el encuentro entre profecía y realidad debe realizarse en 1952, en 1960 o en 1980?

Hay una segunda forma de salida gratificante: el sistema de encarnación. Si vemos las cosas con objetividad, ¿por qué un país debería ser el proletariado como tal? Es todo un misterio. El proletariado norteamericano no desea la versión soviética de la revolución. No cree, tampoco, que el Partido Comunista ruso sea el proletariado mundial. Naturalmente, esto carece de objetividad. Incluso la cuestión de saber si el Partido Comunista francés es el proletariado francés queda sin respuesta. Invocar el número de proletarios franceses que

votan por el partido comunista francés es una proposición positiva. Pero asegurar que el proletariado francés no puede estar separado del partido comunista, es una proposición de metafísica emanacionista que no puede comportar una respuesta positiva.

Hay un sistema absolutamente satisfactorio: el sistema de la encarnación, que juega un papel decisivo en todas las religiones. Si vemos las cosas con objetividad, es difícil saber qué es el proletariado mundial. El proletariado es una noción vaga; pero el partido sí es una noción precisa. Si admitimos la encarnación de la misión histórica del proletariado en un partido, todo se vuelve claro. Es lo que ha pasado en las religiones: se ha partido de nociones difíciles de definir, y se ha llegado a la noción concreta de encarnación en una Iglesia. Incluso, en el sistema del pensamiento profético marxista, si se admite la encarnación del proletariado en el partido comunista, todo deviene claro, y esta encarnación, en sí, no es más absurda que cualquier otra cosa. Evidentemente, la encarnación escapa por completo al pensamiento racional, positivista, aunque el pensamiento positivista tiene muchos límites. Es una forma de pensar que personalmente prefiero a otras, pero de la que no puedo aseverar que resuelva todos los problemas.

Si entonces llega a admitirse la encarnación del proletariado en el Partido Comunista —pues el partido comunista ruso, al haber obtenido la victoria, representa o encarna a todos los partidos comunistas—, este partido encarnará también, como consecuencia, a todos los proletarios del mundo. A partir de esto, el argumento se reviste de lógica. Los millones de obreros rusos no ocupan el poder, no toman las decisiones, no fijan los salarios; pero si se admite que el proletariado está encarnado en un partido, y si se transfiere la profecía al plano de la dimensión histórica, todo lo que ha

sucedido no estorba el desarrollo del profetismo marxista —que se ha vuelto concreto.

Uno se asombra a menudo de que las proposiciones marxistas originales puedan ser refutadas y que prosiga, de modo paralelo, la evolución de las doctrinas políticas marxistas. Pero nada es más comprensible. La idea de una sociedad sin clases no seduce lo suficiente, pues es imposible definirla con claridad. Por otra parte, la realización de una revolución apocalíptica que trastorne el curso de la humanidad es seductora para algunos intelectuales, pero, para la mayoría, es un tema inextricablemente abstracto, imposible de representar. En revancha, ahora uno se representa fácilmente todas estas nociones proféticas devenidas en concretas. Se sabe qué es la revolución: el movimiento hacia la sociedad sin clases. Se dirá que no es así como los partidarios del sistema de encarnación —aquellos que piensan que el partido es el proletariado—, representaban dichas nociones. Sin embargo, su fe se ha vuelto más sólida por el hecho de que se vincula a realidades concretas en vez de a nociones abstractas como el proletariado mundial. El partido está constituido por hombres de carne y hueso a los cuales podemos consagrarnos. Por un lado, este aplazamiento del fin de la historia hacia un horizonte indefinido, y por otro, el sistema de la Iglesia y de la encarnación, brindan por naturaleza mayor solidez a la fe —al menos en la práctica— y, probablemente, el sistema sale ganando.

Entretanto, han sucedido, en el mundo capitalista u occidental, fenómenos que tal vez no se habían previsto como llevaderos a la famosa revolución, pero que son favorables, de manera extraordinaria, para dicha revolución. Digamos, para emplear el lenguaje de moda, la crisis del mundo capitalista.

Esta crisis, primero, lleva a las dos guerras del siglo xx, que han tenido como resultado empobrecer a cierto número de países, y sobre todo debilitarlos de manera decisiva. A partir del momento en que el mundo capitalista en Europa se detiene a 200 o 300 km. del Rin, es harto comprensible —abstracción hecha al margen de cualquier doctrina marxista o no marxista— que el capitalismo europeo se ha debilitado de forma categórica. Stalin, con mucha lógica, ha expresado en su último discurso que lo más importante ocurrido luego de la Segunda Guerra Mundial había sido la existencia de una zona soviética con determinada autonomía en el comercio y la consiguiente ruptura de la unidad de la marcha mundial. De esta manera, cuanto más difícil sea el funcionamiento de la economía mundial, más se agravarán las contradicciones del mundo capitalista.

Por otra parte, debido a que las metrópolis europeas de los imperios coloniales se debilitaron durante las guerras, se ha producido, de modo repentino, catastrófico y brutal —movimiento que ya se preparaba de todos modos—, la rebelión de los países coloniales. Es muy cierto que se ha agravado la contradicción entre el mundo capitalista occidental y los países de África y de Asia —tanto los países de Asia que han encontrado su independencia, como los países de África que quieren encontrarla.

Al mismo tiempo se produce un fenómeno que atañe a la evolución de las sociedades democráticas: el debilitamiento del poder. Lógicamente, la idea que desarrollan de ordinario los marxistas, según la cual a medida que las sociedades occidentales capitalistas se desarrollan crece la dictadura absoluta de Wall Street o de la City, es una idea falsa por completo. Desde el punto de vista objetivo y positivista, es demostrable que Wall Street tiene mucho menos influen-

cia hoy en Estados Unidos que hace cuarenta años, y que la aristocracia británica ha perdido lo esencial de su poder. Lo que sucede en el interior de las sociedades democráticas es el debilitamiento del poder, que conduce a la rivalidad de los partidos y a las reivindicaciones populares. Dicho de otra manera: existe, en verdad, una crisis de las sociedades democráticas, pero esta crisis es exactamente lo inverso de la crisis que anuncia y que describe el marxismo: no es en absoluto la dictadura de Wall Street, sino el debilitamiento excesivo de Wall Street. El sistema tiende, cada vez más, a funcionar mal, pues aquellos que gobiernan se oponen a lo que representa Wall Street o la City.

No obstante, después de todo, no es importante saber si lo que se produce es la crisis que se había descrito o una crisis contraria, si aquello que se llama crisis del capitalismo lleva al movimiento progresivo de los partidos socializadores o a la dictadura de los especuladores de la Bolsa; esto puede ser interesante para los hombres de ciencia o para los historiadores, pero, en el plano histórico, resulta secundario por completo. Es cierto que todas las sociedades democráticas occidentales atraviesan una crisis profunda, cuyas razones he tratado de explicar; crisis que conduce a la contradicción entre el sistema de poder organizado y el tipo de regímenes económicos en proceso de instauración.

Por último, un tercer origen de la crisis, que lleva al fenómeno de que las naciones tradicionales se vuelvan pequeñas respecto a sus medios técnicos —medios a la vez de producir y destruir—, teniendo en cuenta su sistema económico y militar. Esto conduce, también, a que en el seno de las sociedades occidentales vivan minorías más o menos numerosas que estén a favor del régimen revolucionario, y que hemos entrado en una fase histórica donde lo que se pone en

cuestión es el principio mismo de constitución de las unidades políticas. El mundo de los imperios, al producirse el debilitamiento de las naciones, crece por todas partes.

Ahora bien, para la constitución de tales imperios, es cierto que una de las condiciones favorables es la consolidación de un sistema unánime de ideología: por ejemplo, una ideología marxista-leninista favorece, con facilidad, la constitución de un imperio. En el mundo occidental hay grandes dificultades para realizar un sistema supranacional, porque salvo el hecho del miedo a los rusos y de la necesidad de los norteamericanos, apenas hay algo en común entre nación y nación; de esta manera, no resulta fácil constituir una unidad supranacional únicamente sobre la base de una necesidad temporal y de un miedo que, a pesar de todo, se espera superar.

Si se toma en cuenta el conjunto de estos factores, es cierto que, por un lado, el sistema revolucionario es un sistema sólido, pues está fundado sobre una perspectiva histórica lejana y sobre un sistema de encarnación completamente satisfactorio para el espíritu religioso, y que, por otro lado, el mundo capitalista, o mundo occidental, está desgarrado por contradicciones y crisis que se deben a las circunstancias. Estas circunstancias no tienen gran cosa que ver con la dialéctica concebida hace un siglo, pero si el acuerdo o el desacuerdo con este tipo de dialéctica está encaminado a interesar al especialista de concepciones históricas, ninguna de las dos posturas tendrá consecuencias sobre la evolución política.

A esta altura de mi análisis, ¿cuál será la conclusión que puedo sacar al considerar la concepción de la historia que se infiere del presente curso?

Evidentemente, es fácil extraer las conclusiones negativas que se desprenden, es decir, que habiendo realizado un curso acerca de los dos tipos de regímenes políticos o de dos maneras de pensar la política, es bastante visible que soy optimista al contado y pesimista a plazos. Soy lo contrario del revolucionario, esto es, que no creo que algunos de los regímenes actualmente conocidos sean tan malos como declaran la mayor parte de mis colegas intelectuales, y no creo, tampoco, que los regímenes destinados a sobrevenir en un futuro más o menos lejano serán tan buenos como ellos piensan. Estoy tentado de aseverar que: «Es ya un milagro que los regímenes no sean peores», en vez de: «Es espantoso que puedan haber regímenes semejantes. Es necesario, entonces, el fin de la Historia, etc.».

No soy de ninguna manera optimista a plazos. Opino que la rivalidad de los hombres entre ellos o con la naturaleza —para emplear la expresión tradicional— no es susceptible de llegar a un fin, ni en la década de los cincuenta, como creen algunos filósofos existencialistas, ni incluso de aquí a un siglo, tal y como lo desean algunos marxistas más prudentes; tampoco, tan lejos como el espíritu pueda alcanzar, por adelantado, con su mirada. Para que dichas rivalidades entre grupos e individuos puedan ser transformadas en lo fundamental, tendrían que ocurrir cambios, ya en las condiciones materiales en las que viven las sociedades, ya en la propia naturaleza del hombre.

De otra manera (lo cual puede ser banal), para que esta lucha permanente entre los individuos, los grupos, los partidos, las clases, llegue a su fin, serían necesarios dos factores: uno, que las condiciones en que viven las sociedades fueran esencialmente otras; o que el hombre fuera transformado en determinados aspectos decisivos.

Ahora bien, la transformación de las condiciones materiales supondría la abundancia en el sentido absoluto del término. No quiero desalentar a nadie. Teniendo en cuenta los límites de mi visión, no pretendo saber qué sucederá dentro de varios siglos, pero el porvenir previsible no permite creer razonablemente en la realización de una abundancia tal que ponga fin a la rivalidad espontánea, normal, entre los individuos y entre los grupos.

Por otra parte no creo tampoco en una transformación esencial de la naturaleza del hombre. Sobre este aspecto quisiera hacer algunas observaciones sencillas, sin entrar en una filosofía demasiado complicada. Naturalmente, el hombre cambia, si se entiende por tal el hombre concreto, con su sistema de valores, de símbolos y su manera de reaccionar. No hay nada más divertido que ver la incapacidad de los diplomáticos tradicionales de comprender a los diplomáticos soviéticos, y tal vez el fenómeno inverso. En este sentido, los hombres son diferentes. Es una gran verdad que el hombre de un partido puede reaccionar, en una situación dada, de manera diferente al hombre de otro partido. El sistema de valores cambia, y también el sistema de respuestas a las excitaciones puestas en juego. Cuando digo que el hombre no puede cambiar en lo fundamental, entiendo por esto, aproximadamente, lo que postula Maquiavelo o los autores políticos a los que se ha denominado —sin razón— como pesimistas: es decir, que es poco probable que los individuos dejen de preocuparse por sus intereses privados volviéndose sustancialmente desinteresados en un futuro previsible; es poco probable que los individuos situados en el lado peor de la sociedad, en un futuro previsible encuentren que las cosas funcionan bien; hay poca probabilidad, también, de que los individuos que ocupan posiciones privilegiadas encuentren que son indignos de ocuparlas.

Así, el conjunto de estas proposiciones, que no son más que observaciones banales sobre la manera en que los hombres se comportan, en que dicen ellos que no se comportan, y en que a los profesores, en general, no les gusta decir que se comportan, el conjunto de estas proposiciones no me parece que haga referencias a anatemas o maldiciones: más bien me parece confirmada por la observación de siglos, y no creo que pueda ser racionalmente transformada (aunque la razón tenga muy poca importancia en los asuntos humanos) de forma esencial.

Basta suponer estos rasgos elementales de la naturaleza humana, basta suponer eso que el psicoanálisis llama las «pulsiones humanas» semejantes a sí mismas, para que los elementos fundamentales de la coexistencia de los hombres en sociedad, esto es, los problemas formales del orden social y político, permanezcan en el fondo semejantes. Y si tal es el caso, existen las posibilidades de regímenes buenos o malos, es decir, de sistemas mejores o menos buenos, y la posibilidad, en las fases excepcionales, de un equilibrio satisfactorio; pero no hay posibilidad de concebir el fin de las luchas entre los hombres, o sea, una suerte de estabilidad del orden político y social —sueño de los que tienen fe en el fin de la Historia.

Claro que pueden haber transformaciones muy profundas. Si la crisis actual del siglo toma buen rumbo, se puede concebir un progreso técnico generalizado a través de la humanidad, una reducción de las desigualdades del nivel de vida entre las civilizaciones y, de aquí a varios siglos, que los hombres incluso dejen de interesarse exageradamente por el nivel de vida a partir del momento en que un mínimo indispensable sea asegurado para todos. Desde este momento, se podrá concebir que luchen menos por las cosas necesarias y sí un poco más por objetivos más o menos espirituales. Se

puede prever, por consiguiente, un cambio feliz; pero lo malo estriba en concebir una estabilidad definitiva del orden social.

En función de las presentes consideraciones, voluntariamente primitivas, no llego, por mi cuenta, a tener una representación del devenir histórico que postule la simplicidad, bien de la filosofía del progreso, bien de la filosofía de las catástrofes fecundas. Creo que tendrá lugar uno u otro ritmo de transformación según los sectores de la realidad histórica.

Si se consideran las costumbres o los sistemas de representación metafísica, podremos constatar una diversidad real según las sociedades: una u otra manera de saludarse en la calle, de tomar las vacaciones, de jerarquizar los valores, y así. En el dominio científico y técnico el ritmo de transformación radica en la acumulación y el progreso. Para las formas de gobierno podemos, en determinados casos, observar ciclos. En contraposición, si tomamos en cuenta la vida de las naciones, es muy difícil dicha observación, ya que en general, para las colectividades nacionales contamos con algo comparable al desarrollo de los seres vivos y a su consiguiente degradación progresiva. Juzgando a partir de la porción de historia que conocemos, vemos que las naciones no se transforman sistemáticamente en el sentido del mejoramiento ni del deterioro: ellas pasan por etapas de florecimiento y conocen, luego, la declinación, sin que sepamos a ciencia cierta por qué, y sin que pueda excluirse que luego de una etapa de declinación la sociedad conozca de nuevo una etapa de florecimiento.

En determinados órdenes de la realidad histórica puede percibirse algo que sería llamado, en términos positivistas, «dialéctica». Tipos de soluciones contradictorias donde se salta de una determinada solución a la solución contraria.

Por ejemplo: en el contexto de la vida económica se hallan tipos de soluciones opuestas. Vías económicas fundamentalmente no estáticas, cuyas funciones esenciales son desempeñadas por los individuos; sistema que, en general, está combinado con la propiedad privada. Es una de las soluciones posibles al problema de la vida económica. Un sistema opuesto que en general comprende, con una proporción variable, la propiedad colectiva, la estatalización de la vida económica y la planificación. Es muy posible que en los problemas de este orden se constaten alternativas de soluciones contradictorias, a condición de añadir que no se ve muy claro cómo podemos llegar, de contradicción en contradicción, a una síntesis final. No creo en absoluto que este paso sea posible porque podemos demostrar, creo, que el problema de la coexistencia entre los hombres no puede resolver simultáneamente todas las exigencias del espíritu humano. No se puede dar a los hombres todo lo que ellos quieren a la vez: es imposible brindarles, de forma simultánea, una economía tan igualitaria y al mismo tiempo tan libre como sea posible. Cualquier régimen social es una elección entre varios inconvenientes, pero existen sin embargo regímenes equilibrados que limitan los inconvenientes.

Por último, aun cuando se admita una tendencia de la evolución en una determinada dirección, jamás hay que olvidar que la idea corriente según la cual vamos cada vez más lejos en esa dirección puede resultar falsa. En efecto: se puede ir, durante cierto tiempo, en esta o aquella dirección, pero luego puede haber un viraje. En la actualidad, la moda está en pensar que vamos hacia una economía cada vez más planificada. Esto puede ser cierto para un número de años, pero no está demostrado que en un tiempo *x* no habrá un movimiento en el sentido contrario.

Además, incluso cuando se pueda retener un movimiento en determinada dirección, siempre se podrán producir accidentes que inviertan el proceso. Francia, cada vez más en el orden político, va hacia el tipo de régimen por el cual siente una especial debilidad, régimen donde el Estado hace muchas cosas pero donde adolece de incapacidad de decisión. La ampliación de las funciones del Estado y la disminución de su autoridad, que representan la combinación de dos ideales franceses, pueden continuar por algún tiempo, pero no podemos excluir un accidente histórico como una victoria o una derrota militar, una invasión que podría atravesar esta evolución. Nunca hay que olvidar, cuando se hacen previsiones sobre el devenir de la historia, los accidentes que puedan acaecer a pesar de las previsiones razonables, invirtiendo el curso de las cosas. De esta manera, cuando uno ha observado los diferentes ámbitos de la realidad histórica y ha visto cómo los diversos sectores se transforman, ¿podemos contar con una visión total y de la historia en su conjunto? Aquí interviene aquello que Kant avizoró con gran agudeza: los límites del pensamiento racional. Es evidente que no podemos dar una respuesta positiva al problema de la naturaleza de la evolución de la historia humana tomada en su totalidad, pues para el pensamiento racional —que es un pensamiento analítico— no hay totalidad, y no hay un conjunto único que abrazaría a los diferentes conjuntos de revoluciones. Lo que sí puede ser posible es considerar un sector de la realidad como particularmente importante y relacionar todas las demás realidades con dicho sector. Pero cuando constatamos cómo evolucionan los diferentes sectores de la realidad, planteándonos la cuestión: «¿y la totalidad histórica?», la única respuesta posible será la que postula cualquier pensamiento analítico desde la *Crítica de la razón pura,* a saber: por esen-

cia, la totalidad es algo que escapa al pensamiento racional.

Dicho esto, siempre habrá la posibilidad de escoger un orden de realidades y considerarlo como decisivo. Por ejemplo, en las filosofías político-religiosas actuales, se considera que el hombre es en esencia un ser político, y cuando se habla del fin de la Historia, se entiende por tal que la política, la relación de los hombres entre ellos, debe llegar a una solución feliz, a la finalización de sus conflictos.

Desde entonces, si se cataloga el destino político del hombre como algo fundamental, en oposición, por ejemplo, a la contemplación, podrá relacionarse el conjunto de los acontecimientos históricos al devenir político y concluir, entonces, que la totalidad humana es el conjunto de los acontecimientos históricos considerados en relación a la vida política del hombre. En este sentido, se puede hablar de totalidad; pero ésta proviene, por completo, del pensamiento político. Saber cuál es la importancia de la política para el hombre no comporta más respuesta que una respuesta filosófica y, al menos en el contexto de una exposición de esta suerte, sería una respuesta arbitraria.

¿Por qué en nuestra época se considera a la política como la esencia del hombre? La razón es muy sencilla: cuando se vive en una etapa de catástrofes históricas y políticas, de guerras y revoluciones, cuando los acontecimientos cuestan tantas vidas y llevan a tantos cambios, es normal que el hombre sienta la tentación de creer que la política es la actividad esencial. La propia razón que suscita que los hombres consideren su destino político como su vocación más profunda, explica, también, por qué no pueden encontrar satisfacción. Pensamos hoy que la política es el fundamento del hombre debido a que nos arroja a las catástrofes; y puesto que la política nos enfrenta a las catástrofes, soñamos con una política

perfecta. Sólo que en una fase de catástrofes hay escasas posibilidades de encontrar la solución perfecta en términos políticos: es por eso que contamos con filosofías históricas. Ya que atravesamos una fase de catástrofes, y como queremos que la política catastrófica acabe en un final feliz, nos creemos obligados a imaginar, en el horizonte del porvenir, una solución políticamente satisfactoria de los conflictos que vivimos. Y precisamente porque vivimos en estos conflictos, resulta entonces muy claro que no podemos conocer la solución satisfactoria. En efecto, vivimos en una fase de guerras y revoluciones, y la experiencia más banal revela que las etapas de guerras y revoluciones nunca han podido pasar como favorables a los regímenes políticos considerados como buenos por la tradición filosófica de Occidente.

Hago esta salvedad porque se puede considerar que un régimen donde los hombres adoran al jefe del poder temporal, y lo consideran al mismo tiempo como el Gran Sacerdote de su religión, es un régimen bastante superior a aquel donde el Estado es laico. De esta manera, muchos podrán considerar que un régimen donde se fusionen los dos poderes será mejor que uno donde ambos poderes estén separados. No obstante, se ha creído tradicionalmente en el pensamiento occidental que los regímenes políticos buenos eran los moderados, donde los individuos contaban con ciertas garantías, y donde el poder no se ejercía de manera arbitraria sino según reglas fijas —factores que creaban una situación tolerable para la mayoría de los hombres.

En el estado actual del pensamiento filosófico, a menudo la política es considerada como el destino del hombre. Por consiguiente, en política se persigue el Bien Absoluto. Cuando se creía en las religiones trascendentales, se buscaba el Bien Absoluto en el orden trascendente. Cuando se cree que

la política es la vocación suprema del hombre, se busca en ella el Bien Absoluto —incluso por medio de las catástrofes—. Sin embargo, como los regímenes bajo los cuales vivimos no son favorecidos por las circunstancias —ya que no funcionan tan bien como los que corresponden a etapas tranquilas, y puesto que parecen peores porque se les exige la perfección—, vamos entonces a parar a sistemas que todos catalogan como ineficaces, lo que tiene por resultado su debilitamiento. O, por otro lado, se vive en regímenes donde el poder exige que se les halle perfectos, lo cual conduce a su fortalecimiento —aunque también se les estime como sistemas poco agradables, por no decir insoportables.

Estos resultados se derivan, inevitablemente, de la imbricación del doble fenómeno de las catástrofes políticas y las religiones políticas.

En una situación de este orden, ¿qué puede hacer quien no cree en las religiones políticas y que trata, por otro lado, de comportarse como un observador? Puede dictar cursos —lo cual es casi una solución—. Puede intentar expresar las cosas que estime como razonables, pero está obligado, si es consciente, a pensar que no está demostrado que sus razonables consejos, si fuesen aplicados, no darían resultados decepcionantes. Ya que la historia es imprevisible, los accidentes se multiplican y las pasiones transforman los consejos razonables en resultados irracionales.

Tal vez exista, a pesar de todo, una solución auténtica, la única solución: pensar que incluso en los períodos de catástrofes, incluso en los períodos de las religiones políticas, hay una actividad del hombre tal vez más importante que la política: la búsqueda de la Verdad.